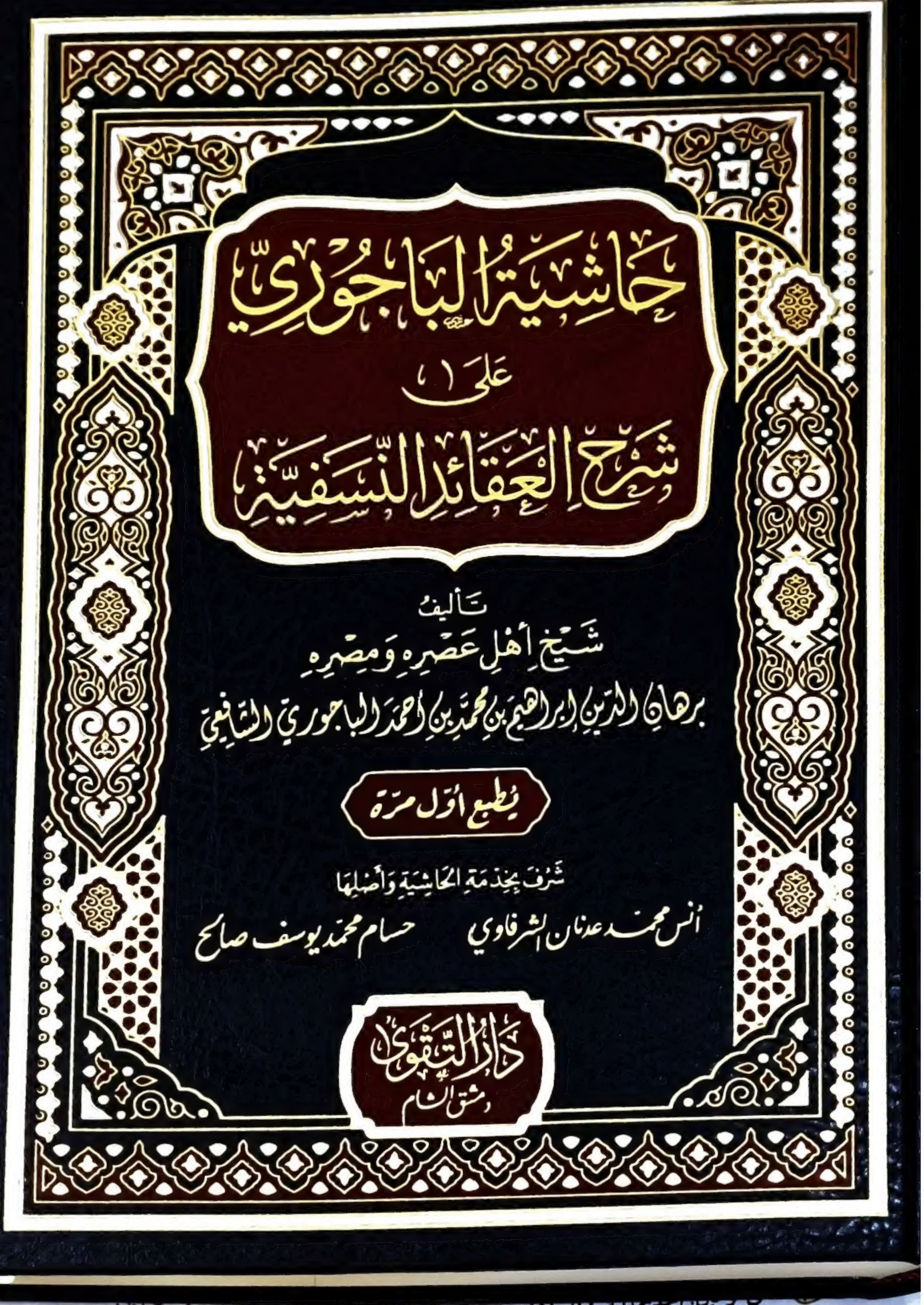
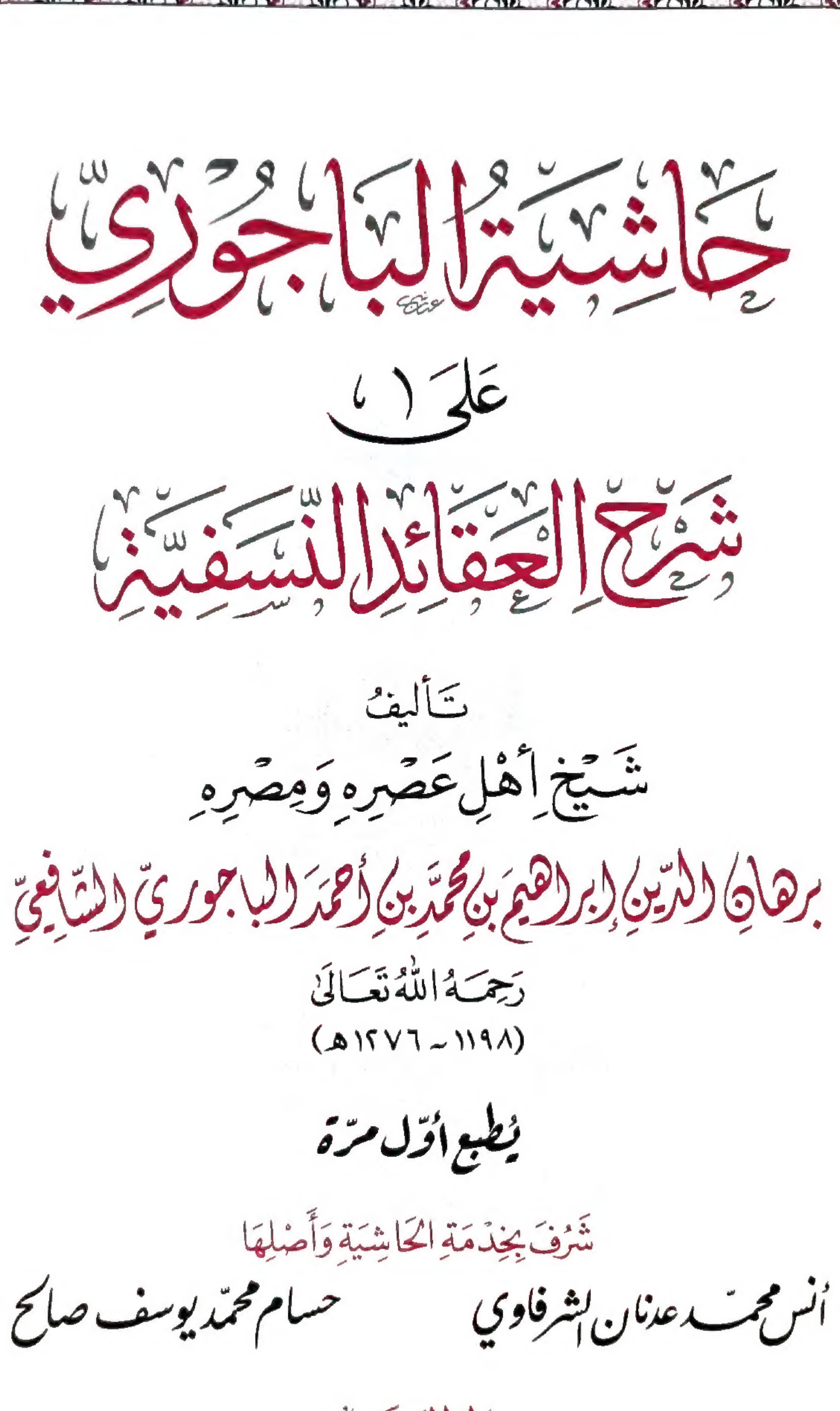

حاشية الباجوري
على
شرح العقائد النسفية
تأليف
شيخ أهل عصره ومصره
برهان الدين ابراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري الشافعي
يطبع أول مرة
شرف بخدمة الحاشية وأصلها
أنس محمد عدنان الشرقاوي
حسام محمد يوسف صالح
دار التقوى
دمشق الشام



حاشية الباجوري

على

شرح العقائد النسفية

تأليف

شيخ أهل عصره ومصره

برهان الدين إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري الشافعي

رحمه الله تعالى

(١١٩٨ - ١٢٧٦هـ)

يطبع أول مرة

شرف بخدمة الحاشية وأصلها

أنس محمد عدنان الشرفاوي — حسام محمد يوسف صالح

دار التقوى

دمشق الشام



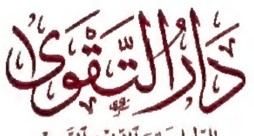
الكتاب : حاشية الباجوري على شرح العقائد النسفية

المؤلف : ابراهيم الباجوري

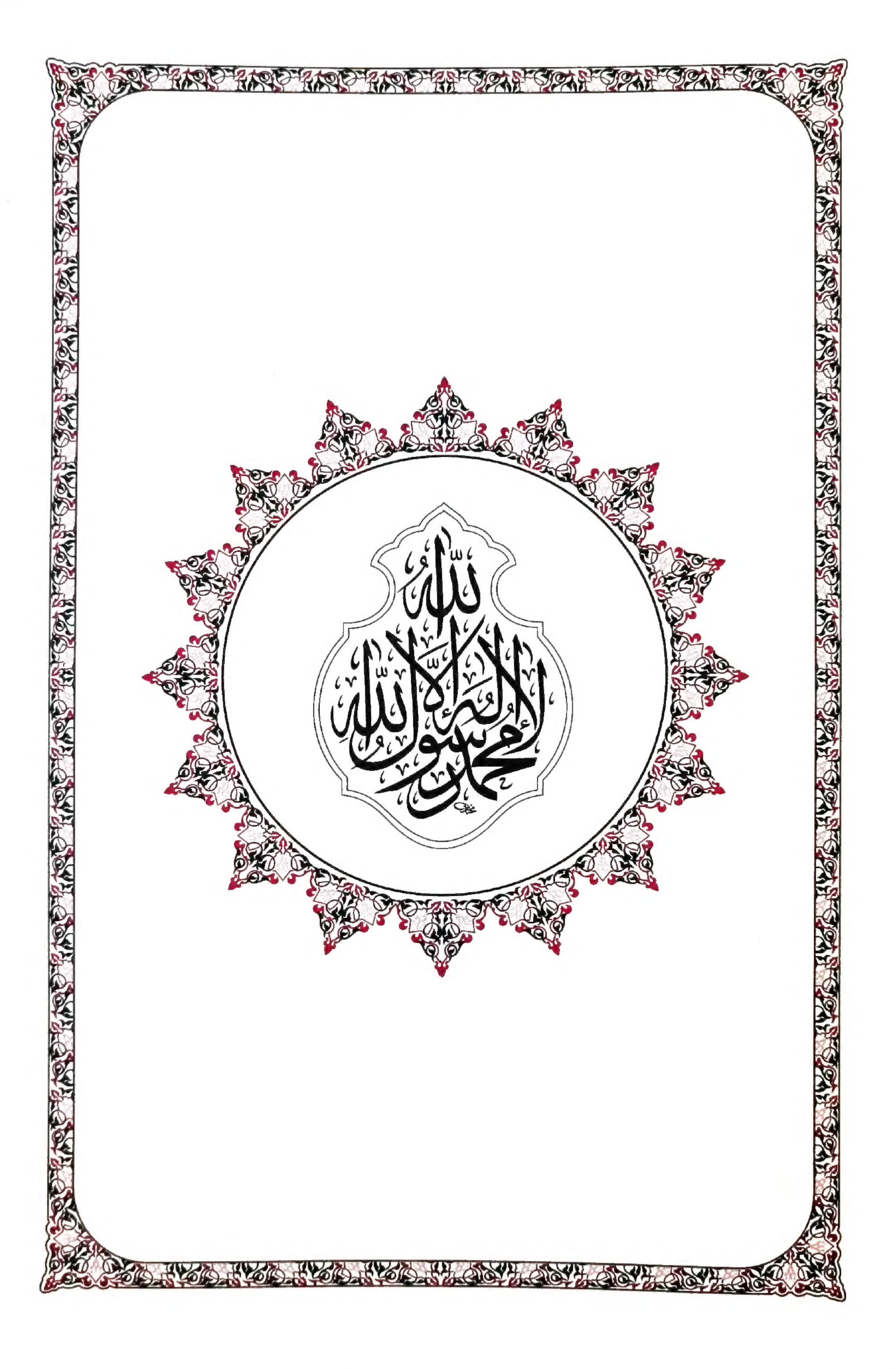
الطبعة الأولى : ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م

الرقم الدولي : 978-9933-610-23-4





سورية - دمشق - حلبوني
هاتف : ٢٢١٥٤٦٤ ١١ ٩٦٣+ / ص . ب : ٣٠٧٢١
جوال : ٩٣٣٢٠٦٠٠٧ ٩٦٣+ / ٩٤١٩٤٤٣٨٧ ٩٦٣+
daraltaqwa.pu@gmail.com


لا إله إلا الله محمد رسول الله

بين يدي الكتاب

لك الحمدُ القديم اللائقُ بجلالك ، علىٰ ما علمنا وما لم نعلم من تجليات جمالك ، ونسألُكَ الصلاةَ والسلام علىٰ أعظمِها في مُلكك وملكوتكَ ؛ سيدنا ومولانا محمدٍ حبيبِكَ وعبدك ، مَنْ كمُلَتْ منه الصفاتُ الظاهرة فكان برهانَ جمالك ، والصفاتُ الباطنةُ فكان يقينَ حكمتك ، وعلىٰ آلِهِ بَرَرتِك ، وأصحابِهِ نجومِ سماء معرفتك ، وورَّاثِهم وأحبابِهم من أعيانِ مملكتك .

وبعد :

فلم يعدْ خافياً علىٰ عينِ الرقيب للمنشوراتِ التراثية الإقبالُ العفويُّ والصحِّي على الكتاب العقدي السليمِ من شائبة العبث ، **ولا سيما المعتنىٰ به عنايةً تبعثُ على القراءة والدرس** ، حتىٰ بدأَتْ أيدي الباحثين تمتدُّ نحو غوابر الكُتبِ التي لم يفكِّر المهتمُّون بأنَّهم سيطالعونها عمَّا قريب .

ولعلَّ نشْرَ كتابِنا هـٰذا الذي بين أيدينا واحدٌ من مظاهر هـٰذا الاهتمام الذي يبعثُ على الطُّمأنينة إلىٰ حدٍّ ما ؛ إذ هو ليس من الكتبِ المطروقة ، بل من الحواشي التي تسعىٰ لها أيدي المتخصِّصين بعلم الكلام .

ولا يكاد البِشرُ تظهر تباشيرُهُ إلا ونذكر ما نحن عليه من سوء الحال ، في ظلِّ أيَّامٍ سودٍ قاتمة ، ودوَّامة من الفتن الاعتقادية تجذبُ إليها من يعيرها أدنى اهتمام ، أو يلتفت إليها أيسر التفاتة ، ونرىٰ حولنا آلافَ الآلاف من الذين تُدنِّسُ أفكارُهم ، وتهوِّشُ اعتقاداتهم ، ولا نقوىٰ علىٰ مساعدتهم !

إنَّنا نألمُ غايةَ الألم ونحن نسمعُ الافتئاتات والمغالطات والكذب المرتَّب تستطيرُ بها وسائل الإعلام التي اتَّسعت دائرتها سعةً أعجزت وأحبطت ، **ونعلمُ أن الخرْقَ**

شطرَ ما بين الأطباء والمرضىٰ فضلاً عن أن يتّسع على الراقع ، وأنّنا مهما ألقينا حبالَ النجاة فلا نكادُ نظفر إلا بأفرادٍ قلّة وراءَها سيولٌ من الغرقىٰ والهالكين .

ولو كان البُناةُ بعدد الهَدَمَةِ لعسُر البناءُ واستحال ؛ لما بين البناء والهدم من مسافات الزمن ؛ إذ هدْمُ ساعة يكادُ يكون بناءَ سنة ، فكيف بك والعالمُ اليوم فيه بُناةٌ كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود ؟!

في كلِّ دويرةٍ وبيت صار الذين لا شغلَ لهم بعلمٍ أبداً يُسائلونك أسئلةً تتعوَّصُ أجوبتها عليهم ، فبينَكَ وبينهم مئاتٌ من مقدِّماتٍ لا بدَّ من الإحاطة بها حتىٰ تقوىٰ علىٰ بصيصِ فهْمٍ يُرجىٰ منهم ، وإن أُلهمت الإيجازَ والاختصار رأيت العيونَ بدأتْ تذبلُ مَلَلاً ، والنفوسَ أخذت تحيصُ طلباً للفرار ، وحكمَتْ جهلاً بقصور باعك ، وقلّة اطّلاعك .

والطامَّةُ الكبرىٰ أنَّك إن رأفت بأحوال هـٰؤلاء ، فنصحتَهم بعدم الاستماعِ لما شاع ، والاشتغالِ بما ترجو لهم من الانتفاع ، وأرشدتهم لما فيه الخيرُ لهم ؛ من طاعةٍ في فراغ ، وحرفة واكتساب مباح . . رأيتهم ينغضون إليك رؤوسَهم يحسبون أنَّك تهزأ بهم ، وترميهم بالجهل ، بل تعالموا عليك فقالوا : إذا نحن لم نردَّ علىٰ هـٰذه الشُّبهِ فمن يردُّ ؟! وأين العلماء ؟! وما بالُهم يسكتون ولا يحرِّكون ساكناً ؟! ومن قال لك : إنَّ الذين نستمع لهم أهلُ زيغ وضلال ؟ وأنتم دوماً تعلِّقون تقصيركم علىٰ مِشْجَبِ الفتن ، فلا حديثَ لكم إلا احذروا الفتن ، وإياكم أن تمكِّنوا زائغَ قلبٍ من آذانكم ، فإلىٰ متىٰ نصغي إلىٰ تُرَّهاتكم ؟!

واهاً لأيامٍ كنَّا فيها بخير وعافية ، يومَ كان الناس وراءَ العمائم التقية ، والجباه المرفوعة ، لا تشغلُهم عنهم شاغلة ، يعرفون لهم قدرَهم وعلمهم ، ويأتمنونهم علىٰ سيرهم ، ولـٰكنَّها الأيامُ طُويت ليرى الصدِّيقون صدقَ الصادقِ المصدوق ؛ وهو صلى الله عليه وسلم يحدِّثُ عن كلِّ ورقة تسقطُ في هـٰذه الأيام العفنةِ ، التي ضاعَ فيه اليقين قبل أن يضيع الدين ، وصُدِّق الكذوب وكُذِّب الصادق ، وكان قد

نصحَ للأمة إذ أوصى الناس بوصايا هم اليوم عنها معرضون ، ولو أنَّهم أخذوا بعُشرِ عشيرها لاستنقذَتهم ، ولـٰكنَّهم يعملون علىٰ خلافها ، ويهزؤون منها ، ويسخرون من الآخذين بها ، ﴿ يَـٰحَسْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ ۚ مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ [يسٓ : ٣٠] ، وقد حصَّلت هـٰذه الأيامُ ما في صدورهم ، وجعلت سريرتَهم رداءَهم ، وافتَضَحوا فما زادهم هـٰذا إلا طغياناً وكفراً .

إنَّنا علىٰ علمٍ أن أوراقَ العلم المطبوعة اليوم قلَّ من يحظىٰ بتقليبها بلْهَ قراءتها ، وأن الخير لم يعدْ إلا في صنفين : صنفٌ شرح الله صدره للعلم فعلم ، وآخرُ سار التوفيقُ في ركابه فصان فؤادَهُ عن عبثِ العابثين وتخليط المخلِّطين ، ولـٰكن هـٰذا لا يبرِّرُ لنا الخمول والكسل .

وقد راق لـ (دار التقوىٰ) عمرَها الله بالبِرِّ والتقوىٰ . . أن تتركَ وراءَها أثرَ خير ، فهي تباشر نشْرَ ما أعان علىٰ طاعة الله ، ولا سيما من تلك اللواتي أثرُهنَّ عظيم ، فبعدما صدر « شرح العقائد النسفية » بما يسَّر الله تعالىٰ من بسطٍ في خدمته ، ورأت كثرةَ النقول المفيدة ، عن النسخة الخطية الوحيدة ، لهـٰذه الحاشية الفريدة . . عزمَتْ علىٰ ضمٍّ ما ألَّفَ مؤلِّفها منها ، وآثرت ألا تبقىٰ تحت سجاف ظلمة دور المخطوطات ، فدفعت هذه الحاشية إلى الأستاذ حسام محمد يوسف صالح حفظه الله تعالى ليُعْمِل بها قلم التحقيق والضبط ؛ فبعثتها اليوم كما ترىٰ ، أراها الله وجْهَ السعد ، ونمَّىٰ لها الخير بغير حصرٍ ولا عدٍّ .

والحمد لله رب العالمين

ترجمة
الإمام سعد الدين التفتازاني

ريحانةُ الأصوليِّين والمتكلِّمين وإمامُ النحويِّين والصرفيِّين والبلاغيِّين ، وعمدة المحقِّقين والمدقِّقين ؛ سعدُ الدين[1] ، **أبو سعيد**[2] ، **مسعودُ بن عمرَ بن عبد الله**[3] ، **التفتازانيُّ ولادةً** ، **السمرقنديُّ عيشةً ووفاةً** ، **السَّرْخَسيُّ مدفناً**[4] .

---

(١) هـٰذا لقبُهُ الـذي عُـرف بـه واشتَهـر ، وزوَّقـه الأدنـه وي فـي « طبقـات المفسـريـن » (ص ٣٠١) فقال : (سعد الحق والدين) ، وملا زاده ـ كما نقل صاحب « البدر الطالع » (٢/ ٣٠٤) ـ حيث قال : (سعد الملة والدين) ، ولقَّبه في « الدرر الكامنة » (٤/ ٣٣٢) بـ (تاج الدين) .

(٢) كذا ذكر كنيته بلاغاً العلامةُ الكفوي في « كتائب أعلام الأخيار » مخطوط مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بإيران (٢/ق ١٤٤) ، ويعرف بـ « طبقات الكفوي » ، ولم يفرد له العلامة الكفوي ترجمة ، بل ذكره في ترجمة السيد السند الشريف الجرجاني ، ويعدُّ كتاب « الفوائد البهية » للكنوي مختصراً له .

(٣) وقد صرَّح العلامة السعد باسمه وباسم أبيه في طالعة خطبة كتابه « الشرح المختصر » (ص٤)، و« شرح تصريف العزي » (ص ٦٩) ، وقد نبَّهَ العلامة اللكنوي في « الفوائد البهية » (ص ١٣٥) إلىٰ خطأ الشيخ علي القاري حيث ذكره في « طبقات الحنفية » ، قال : (لـٰكنه قلب ، فجعل اسم أبيه اسمه ،واسمه اسم أبيه ، فقال في حرف العين : عمر بن مسعود ؛ سعد الدين التفتازاني) ، وزاد في « الدليل الشافي » (٢/ ٧٣٤) فقال : (ابن زين الدين) .

(٤) في « الدرر الكامنة » (٤/ ٣٣٢) ذكره الحافظ بقوله : (محمود بن عمر بن عبد الله الفارسي الشيخ تاج الدين التفتازاني) دون زيادة ، ولعل الشوكاني وهم حينما نسب في « البدر الطالع » (٢/ ٣٠٥) الحافظَ ابن حجر إلى الغفلة عن ترجمة هـٰذا الإمام الكبير ، أو أنَّ النسخة المطبوعة زيد فيها هـٰذا السطر من ترجمته ، نعم ؛ ترجمة العلامة السعد المفصلة في مطبوع « الدرر الكامنة » (٤/ ٣٥٠) ليست لمؤلفها الحافظ ابن حجر ، بل هي ملحقة من بعض تلامذته ومنقولة من « تاريخ الحافظ ابن الجزري » ، كذا نبَّهَ علىٰ ذلك محقق « الدرر » في هـٰذا الموضع ، ولـٰكن ترجم له الحافظ في « إنباء الغمر » (١/ ٣٨٩) ، وقال أولها : (محمود بن=

وتَفْتازانُ ـ بفاء ساكنة بين تاءين ، ثم زاي بين ألفين ، آخرها نون ـ : قريةٌ كبيرة من نواحي نسا وراء الجبل[1] ، وهي اليوم في الشمال الشرقيِّ من إيران .

مولدُه ونشأتُه

وُلدَ الإمام على الأرجح في شهر صفر من عام (٧٢٢ هـ) كما وُجدَ مكتوباً علىٰ قبره ؛ فقد نقل المؤرِّخُ الكبير طاش كبرى زاده في « مفتاح السعادة » عن العلامة فتح الله الشرواني في كتابه « شرح الإرشاد » في النحو ـ و« الإرشاد » للعلامة السعد ـ وهو يتحدَّث عن مؤلِّفه : (لقد زرتُ مرقدَهُ المقدَّس بسرخسَ ، فوجدت مكتوباً علىٰ صندوق قبره من جانب القَدَم : « ولد عليه الرحمةُ والرضوان في صفر ، سنة اثنتين وعشرين وسبع مئة)[2] .

وكذا أورد هـٰذا التاريخ العلامة اللكنويُّ في « الفوائد البهية » نقلاً عن قاسم الرومي في « روض الأخبار المستخرجة من ربيع الأبرار » والكفويِّ[3] ، وكلٌّ من الكفويِّ والشرواني له صلةٌ ببلاد العلامة السعد ، وبقولهم قال العلامة المحقق ابن عابدين في « حاشيته »[4] ، والشوكاني في « البدر الطالع » أيضاً[5] ، والقِنَّوجي في « التاج المكلل »[6] .

= عمر بن عبد الله العجمي ، الشيخ سعد الدين التفتازاني) ، ثم وصْفُ الحافظ له بالفارسي مرة وبالعجمي أخرىٰ . تنبئ إلىٰ أنه ليس بعربي النسب ، وإن كان في عصره إمامَ البيانيين وحجة البلاغيين .

(١) كذا عند العلامة ياقوت الحموي في « معجم البلدان » (٢/ ٣٥) ، والحافظ السمعاني في « الأنساب » (٣/ ٦١) .

(٢) مفتاح السعادة (١/ ١٩١) .

(٣) الفوائد البهية (ص ١٣٦) ، وقد نظرت في إحدى النسخ الخطية لـ « أعلام الأخيار » (٢/ ق ١٤٥) فإذا سنة ولادته فيها هي (٧٣٨ هـ) وهـٰذا قول غريب .

(٤) حاشية ابن عابدين (٦/ ٨١٣) .

(٥) البدر الطالع (٢/ ٣٠٣) .

(٦) التاج المكلل (ص ٤٦٤) .

وهٰذا القول أرجحُ ممَّا تناقلته كُتب الترجمات عن الحافظ ابن حجر في « إنباء الغمر »[1] ، وأنَّه وُلد سنة (٧١٢ هـ) ، ولا سيَّما علىٰ قول مَنْ جعل ولادةَ شيخه العضد الإيجي بعد السبع المئة ، وقد وَهَمَ الحافظُ باسمه فجعله محموداً ، وأهمل ترجمته في « الدرر الكامنة » ، وتابعَهُ علىٰ هٰذا القول الإمامُ السيوطي والداوديُّ ، ومِنْ بعدهما ابنُ العماد الحنبلي ، فالله أعلم بالصواب .

نشأ الشيخ سعدُ الدين في **أسرة هي سليلةُ علمٍ ومعرفة** ، يظهرُ هٰذا من ألقاب آبائه التي أوردَها العلامةُ المؤرِّخ طاش كبرى في « مفتاح السعادة » ؛ حيث نسبه فقال : (**هو مسعود ابن القاضي فخر الدين عمر بن المولى الأعظم برهان الدين عبد الله بن الإمام الرباني شمس الحق والدين**)[2] ، وهي ألقابٌ فخمة ، لا يُنعَتُ بها عادةً إلا من بلغَ من العلم ذراه .

وعلىٰ عادة الأعاجم : تجري البداياتُ في طلب العلم ـ إلىٰ يومنا هٰذا ـ بعد تعلُّمِ القراءة والكتابة ، وحفظِ كتاب الله تعالىٰ . . **بتعلُّم علومِ الآلة ؛ من نحوٍ وصرف وتصريف وإملاء وخطٍّ** ، وبهٰذا ندفعُ العجبَ من تأليف الإمام السعد كتاب « شرح تصريف العزي » وهو ابن ستَّ عشرة سنة ، مع ما جاء به من تفصيلاتٍ في هٰذا العلم قد تغيبُ عن المختصِّ به اليوم .

وعلومُ اللغة أكثرُها حفظ ، وقوانينُ منضبطةٌ على الأغلب الأعمِّ ، خلافاً للعلوم العقلية التي أمَّ فيها الشيخ السعدُ علماءَ عصره ومَنْ جاء بعده ، **وبهٰذا تعرفُ سرَّ الفتوح الذي رُوِيَ في مبشرةٍ نبويَّة في هٰذه العلوم** ، مع وسْمِ الإمام ابتداءً بطرَفٍ من البلادة ، فلا عجبَ أن يكون الرجلُ رأساً في علم وليس له نصيبٌ من آخر[3] ، فسبحانَ من بيده ملكوت كلِّ شيء !

---

(١) إنباء الغمر (١/ ٣٨٩) .

(٢) مفتاح السعادة (١/ ١٩٠) .

(٣) هٰذا شيخ النحاة العلامة أبو حيان ينقل في «البحر المحيط» (١/ ٢١٥) كلاماً في علوم الصوفية، ثم يقول : (**وهو كلام غريب جداً ، بعيد عمَّا تكلم عليها به أهل اللغة والعربية ، وحديث هٰؤلاء المنتمين إلىٰ هٰذه العلوم لم يفتح لي فيه ببارقة ، ولا ألممتُ فيه إلى الآن بغادية ولا طارقة**) .

مبشِّرة نبويّة في الفتوح بالعلوم العقليّة :

نقل المؤرِّخُ ابن العماد الحنبليُّ في « شذرات الذهب » حكاية عن ابتداء طلب السعد للعلوم العقلية عند العلامة العضد ، قال : (وحكىٰ بعضُ الأفاضل : أنَّ الشيخ سعد الدين كان في ابتداء طلبه بعيدَ الفهم جدّاً ، ولم يكن في جماعة العضد أبلدُ منه ، **ومع ذلك فكان كثيرَ الاجتهاد** ، **ولم يؤيِسْهُ جمودُ فهمه من الطلب** ، وكان العضدُ يضرِبُ به المثلَ بين جماعته في البلادة .

فاتَّفق أن أتاهُ إلىٰ خلوته رجلٌ لا يعرفُهُ ، فقال له : قمْ يا سعدَ الدين لنذهب إلى السير ، فقال : ما للسيرِ خلقتُ ، أنا لا أفهمُ شيئاً مع المطالعة ، فكيف إذا ذهبت إلى السير ولم أطالع ؟! فذهب وعاد ، وقال له : قمْ بنا إلى السير ، فأجابَهُ بالجوابِ الأول ، ولم يذهبْ معه ، فذهبَ الرجل وعاد ، وقال له مثلما قال أولاً ، فقال : ما رأيتُ أبلدَ منك ! ألم أقل لك : ما للسير خلقتُ ؟!

فقال له : رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يدعوكَ ، فقام منزعجاً ولم ينتعلْ ، بل خرجَ حافياً حتىٰ وصلَ به إلىٰ مكان خارج البلد به شجيراتٌ ، فرأى النبيَّ صلى الله عليه وسلم في نفرٍ من أصحابه تحت تلك الشجيراتِ ، فتبسَّمَ له وقال : نرسل إليك المرة بعد المرة ولم تأتِ ؟!

فقال : يا رسولَ الله ؛ ما علمتُ أنَّك المرسِلُ ، وأنت أعلمُ بما اعتذرتُ به من سوء فهمي وقلَّةِ حفظي ، وأشكو إليك ذلك .

فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : **افتحْ فمَكَ** ، **وتفلَ له فيه** ، **ودعا له** ، ثم أمرَهُ بالعود إلىٰ منزلِهِ ، وبشَّرَهُ بالفتح ، فعاد وقد تضلَّعَ علماً ونوراً .

فلمَّا كان من الغد أتىٰ إلىٰ مجلس العضد وجلسَ مكانه ، فأورد في أثناء جلوسِهِ أشياءَ ظنَّ رفقتُهُ من الطلبة أنَّها لا معنىٰ لها ؛ لما يعهدون منه ، فلمَّا سمعها العضد بكىٰ ، وقال :

أمرُك يا سعدَ الدين إليَّ ؛ فإنَّك اليومَ غيرُك فيما مضىٰ ! ثم قام مِنْ مجلسه وأجلسَهُ فيه ، وفخَّم أمرَهُ من يومئذ)[١] .

شيوخه ، وطلبه للعلم

كان للشيخ السعد تَطوافةٌ علمية واسعةُ الرقعة ؛ ابتدأَتْ من وسط بلاد خراسان إلى الشمال الشرقي منها وصولاً إلىٰ جرجانيةَ ، وإلى الجنوب الغربي وصولاً لشيراز ، ليضع عصا التَّرحال في سمرقندَ عاصمةِ التيموريين ، رحلةٌ بعيدةُ الشُّقة ،

---

(١) شذرات الذهب (٨/٥٤٨) ، وما أشبه هاذه الحادثة بخبر سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه الذي رواه البخاري (١١٩) عنه أنه قال : قلت : يا رسول الله ؛ إني أسمع منك حديثاً كثيراً أنساه ، قال : « ابسطْ رداءَكَ » ، فبسطته ، قال : فغرف بيديه ، ثم قال : « ضُمَّهُ » فضممتُهُ ، فما نسيتُ شيئاً بعده .

وقد وقع مثل هاذه الحكاية للإمام أحمد بن إسماعيل الطالقاني الشافعي ؛ إذ قال الإمام ابن السبكي في ترجمته في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٦/٩) : (وأطال ابن النجار في ترجمته والثناء علىٰ علمه ودينه ، وروىٰ بإسناده حكاية مبسوطة ذكر أنه عرَّبها من العجمي إلى العربية ، حاصلها : أنَّ الطالقاني حكىٰ عن نفسه : أنه كان بليد الذهن في الحفظ ، وأنه كان عند الإمام محمد بن يحيىٰ في المدرسة ، وكان من عادة ابن يحيىٰ أن يستعرض الفقهاءَ كل جمعة ، ويأخذ عليهم ما حفظوه ، فمن وجده مقصراً أخرجه ، فوجد الطالقاني مقصراً فأخرجه ، فخرج في الليل وهو لا يدري إلىٰ أين يذهب ، فنام في أَتُّون حمام ، فرأى النبي صلى الله عليه وسلم ، فتفل في فمه مرتين ، وأمره بالعود إلى المدرسة ، فعاد ووجد الماضي محفوظاً ، واحتدَّ ذهنه جدّاً .

قال : فلما كان يوم الجمعة ، وكان من عادة الإمام محمد بن يحيىٰ أن يمضي إلىٰ صلاة الجمعة في جمع من طلبته ، فيصلي عند الشيخ عبد الرحمـٰن الأكَّاف الزاهد ، قال : فمضيت معه ، فلما جلس مع الشيخ عبد الرحمـٰن تكلم الشيخ عبد الرحمـٰن في شيء من مسائل الخلاف والجماعة ساكتون تأدباً معه ، وأنا لصغر سني وحدة ذهني أعترض عليه وأنازعه ، والفقهاء يشيرون إليَّ بالإمساك وأنا لا ألتفت ، فقال لهم الشيخ عبد الرحمـٰن : دعوه ؛ فإن هاذا الكلام الذي يقوله ليس هو منه ، إنما هو من الذي علمه !

قال : ولم يعلم الجماعة ما أراد ، وفهمت أنا وعلمت أنه مكاشف) .

فلا مدعاةَ بعد هاذا للجلبة التي أثيرت حول قصة العلامة السعد رحمه الله تعالىٰ ونعتِها بأنها مصطنعة .

لم تكن لطلبِ العلم فحَسْبُ ، بل كانت إلىٰ ذلك محطاتٍ استمهلَ فيها الأيام بمفارقة الخلان ليُسطِّرَ كُتبَهُ الأصوليَّةَ التي ستُشرِّق وتُغرِّبُ في عصره قبل لاحقاتِ العصور ، وتتلقَّفَها منتفعةً أيدي النهمينَ من طلبةِ العلم كما سترىٰ .

وقد أخذ العلامةُ السعد عن كبراء علماءِ أهل عصره ، **ذاك العصر الذي أُفعِم بالتحقيق والتدقيق** ، وسبرِ التفاصيل وأسرِها بقيود الضوابط والقواعد ، والتباري في التآليفِ والتصانيف المدرَّجة ؛ من لطائف المتون إلىٰ رحائبِ الشوارح ، ليصيرَ الشيخ التفتازانيُّ أحدَ أعلام هـٰذه الأعوام ؛ بما نهلَ وعلَّ ، من الشيوخ الكمَّل .

ولعلَّ أبرزَ العمائم التي حملَ عنها ، وترسَّمَ خطاها . . علامةُ زمانه **القاضي عبد الرحمـٰن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي المطرِّزي البَكْري** ، ولعلَّه رحلَ إليه إلىٰ مدينة سلطانيةَ[1] ، وأخذَ عنه عين العلوم التي صار إماماً فيها .

قال الإمام ابن السبكي في « طبقات الشافعية » عن العلامة العضد : (كان إماماً في المعقولات ، عارفاً بالأصلين والمعاني والبيان والنحو ، مشاركاً في الفقه ، له في علم الكلام : كتاب « المواقف » وغيرها ، وفي أصول الفقه : « شرح مختصر ابن الحاجب » ، وفي المعاني والبيان : « القواعد الغياثية » ، وكانت له سعادة مفرطة، ومال جزيل، وإنعام علىٰ طلبة العلم ، وكلمة نافذة)[2] .

ومن نظر في تآليف الشيخ السعد يعلم أثرَ العضد في نفسه ، وقد صدقَ رحمه الله تعالىٰ حينما قال فيه معترفاً بفضلِهِ عليه : (**واعلمْ** : أنَّ الشارح المحقِّق قد بلغ في تحقيق مباحث القياس سيما الاعتراضات كلَّ مبلغ ، نسخاً منه لشريعة الشارحينَ ؛ في تطويل الواضحات ، والإغضاءِ عن المعضلات ، والاقتصار علىٰ إعادة المتن حيث لا سبيلَ إلىٰ نقلِ ما في المطولات ، **فلم يبقَ لنا سوى اقتفاءِ آثاره ، والكشفِ**

---

(١) قريبة من زنجان ، وتليها مدينة أبهر ، وهي اليوم في إيران .
(٢) طبقات الشافعية الكبرىٰ (١٠/ ٤٦) .

عن خبيئاتِ أسرارِهِ ، بل الاجتناءِ من بحارِ ثمارِهِ ، والاستضاءةِ بأنواره)[1] ، وهي كلمةٌ معترفة بالسبْقِ والفضل ، ممزوجةٌ بالأدبِ الجمِّ والحياء من الماضين من أهل العلم ، وبها تعلمُ أنَّ العلامة السعد بالعلامة العضد قد تخرَّج ، وبوراثة علمِهِ قد عُرف .

ثم كنْ من هـٰذه الكلمةِ علىٰ ذكرىٰ حينما تطالعُ سطوراً للإمام التفتازانيِّ فيها استدراكاتٌ علىٰ ما كتبَ شيخُهُ الإمام عضدُ الملَّة والدين ، واجعلْ هـٰذه المخالفاتِ من باب الرأي والاختيار فيما فيه سَعةٌ ، أو أنَّها تنبيهٌ علىٰ وهمٍ هو لازمُ طبع البشر ، أو هي لفتُ نظرٍ لما سبقَ به القلم ، فإنَّك سترىٰ في « شرح العقائد النسفية » الذي بين أيدينا اختياراتٍ خالفَ فيها شيخَهُ العضد ، ومع هـٰذا لم يَفُهْ باسمه ، وإلىٰ جانبها موافقات ليست باليسيرة كان معه فيها مخالفاً الجمهورَ .

توفي العلامة العضدُ مسجوناً بقلعة دِرَيْمِيانَ سنة (٧٥٦ هـ) ، وكان قد غضب عليه صاحب كرمان ، فحبسَهُ بها إلىٰ أن ماتَ رحمه الله تعالىٰ .

ومن شيوخه أيضاً : العلامة المتكلم قطب الدين محمد ـ وقيل : محمود ـ ابن محمد الرازي المعروف بالتحتاني[2] ، وهو إمام مُبرِّزٌ في المعقولات ، وعلومُهُ التي كان إماماً بها هي بعينها العلومُ التي صار مثلُها للإمام السعد .

وقد اجتمع به الإمامُ ابن السبكي ، ووقع بينهما سجالٌ في العلم ، قال : (وردَ إلىٰ دمشق في سنة ثلاث وستين وسبع مئة ، وبحثنا معه ، فوجدناه إماماً في المنطق والحكمة ، عارفاً بالتفسير والمعاني والبيان ، مشاركاً في النحو ، يتوقَّدُ ذكاء ، وله على « الكشاف » حواشٍ مشهورة ، و« شرحُ الشمسية » في المنطق)[3] .

---

(١) كذا في « حاشية العلامة السعد علىٰ شرح العلامة العضد لمختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب » (٣/ ٤٧٤) .

(٢) لُقِّبَ بهـٰذا : تمييزاً له عن آخر يلقب بالقطب كان ساكناً معه في أعلى المدرسة ، وانظر « بغية الوعاة » (٢/ ٢٨١) ، و« شذرات الذهب » (٨/ ٣٥٥) ، وقد ذكر الحافظ ابن حجر في « إنباء الغمر » (١/ ٣٩٠) أخذ السعد عنه .

(٣) كذا في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٩/ ٢٧٥) .

جعلوه حنفيّاً ؛ اغتراراً بتصانيفه في الفقه الحنفي) .

العلامة حسن جلبي الفناري الحنفي : قال العلامة اللكنوي في « الفوائد البهية » : (ذكر في بحث متعلقات الفعل من « حواشيه على المطول شرح تلخيص المفتاح » أنَّ الشارح **شافعيٌّ**)[1] .

الحافظ الزبيدي : حيث قال في « إتحاف السادة المتقين » مُعلِّقاً على ما ذهب إليه العلامة السعد من لعن يزيد : (انظر هـٰذا الكلام من هـٰذا المحقِّق ، **مع أنه من كبار أئمَّة الشافعية** ، وقواعدُ مذهبه تقتضي عدم اللعن)[2] .

ومع هـٰذا نجدُ من الحنفيَّة من جرَّهُ إلىٰ صفِّهِ **وقال بحنفيَّته** ؛ كالعلامة ابن قطلوبغا ، وابن نجيم ، والكستلي ، وملا علي القاري ، بل من الشافعيَّة من قال بذلك أيضاً ؛ كالسيوطي مثلاً[3] ، **ومنهم من قال بشافعيَّته** ؛ كالحافظ السخاوي ؛ حيث قال في « وجيز الكلام » : (يغلب علىٰ ظنِّي أنه كان **شافعيّاً**)[4] ، وكالعلامة الغزي في « ديوان الإسلام » ؛ حيث قال : (العالم العلامة المحقق المدقق البليغ الشيخ سعد الدين **الشافعي**)[5] .

وهـٰذا التنازعُ دالٌّ علىٰ وجود قرائنَ عند المختلفين تقضي بالحكم بما ذهبوا إليه ؛ من عباراتٍ مدونة ، أو فتاوىٰ مسموعة ، أو هيئات في العبادات ، أو إفراد تآليف معينة ، أو منصبٍ كان تقلَّدَهُ[6] ، **ومع هـٰذا ترى الحاكم عليه بمذهب يقرُّ بإمامتِهِ في الآخر** ، وقد قال العلامة الكفوي مع قوله بشافعيَّته : (ومع ذلك له آثارٌ جليلة في أصول الحنفيَّة)[7] .

---

(١) الفوائد البهية (ص ١٣٥) .

(٢) إتحاف السادة المتقين (٧/ ٤٨٩) .

(٣) كذا في « بغية الوعاة » (٢/ ٢٨٥) .

(٤) وجيز الكلام (١/ ٢٩٥) .

(٥) ديوان الإسلام (٣/ ٢٤) ، وكذا ذكر أنه شافعي القِنَّوْجيُّ في « أبجد العلوم » (ص٥٩٧) .

(٦) فليس في تقلُّده لقضاء الحنفية قطعٌ بحنفيَّته .

(٧) كذا في « الفوائد البهية » (ص ١٣٥) نقلاً عنه .

أمَّا عن حقيقة مذهبه الذي كان يتعبَّدُ اللهَ تعالىٰ به . . **فعسيرٌ الجزم به مع هـٰذه العاصفة من الخلاف** ، والخطبُ يسير ، وشرفُ المذهبين رفيع ، وطالعُ السعد سعدٌ .

مذهب العلامة السعد في أصول الدين

والكلام في هـٰذا أيسرُ من الخلاف الذي قبلَهُ ؛ حيث إنَّ أشعريَّة السعد في كتاب « شرح العقائد » الذي بين أيدينا جليَّة ، وكذا في « شرح المقاصد » ، وهي أجلىٰ في لطيفته الجامعة المنعوتة بـ « تهذيب المنطق والكلام » ، **وهي من خواتيم تآليفه** ، وقد نصَّ علىٰ أشعريَّته إمامان جليلان ؛ **هما الكمال بن الهمام** ، **والكمال بن أبي الشريف** ؛ حيث قالا في كلٍّ من « المسايرة » و« المسامرة » ممزوجاً : (« حتىٰ قال بعضُ محقِّقي المتأخرين » أي : **من الأشاعرة** ، وهو المولىٰ سعد الدين في « شرح المقاصد »)[1] ، وأيضاً ممَّن صرَّح بأشعريَّته **العلامة عبد العزيز الفرهاري** ، ذكر ذلك في مواضع من حاشيته « النبراس »[2] .

لـٰكنَّ نقْلَهُ الفاشي عن العلامة نور الدين الصابوني من كتابيه « الكفاية » ومختصره « البداية » ، والعلامة أبي المعين النسفي من « تبصرة الأدلة » و« بحر الكلام » . . **كان سبباً لحكم بعضِ أهل العلم عليه بكونه ماتريديّاً** ، بل بعضهم جعل شرحه لـ « العقيدة النسفية » دليلاً علىٰ ماتريديَّته ! وهـٰذه غفلةٌ عن سببِ اختيار هـٰذا المتن بالذات للشرح ؛ **إذ اختارَهُ ـ كما صرَّحَ هو به ـ لكونه مُنقَّحاً مهذَّباً** ، **حسنَ الترتيب والتبويب** ، حتىٰ قال العلامة الفرهاري في « النبراس » وهو يُبيِّن أنَّ العلامة السعد لا يقول بصفة التكوين : (فيه إشارةٌ إلىٰ أنَّ مختار الشارح رحمه الله مذهبُ المصنف ، وعندنا فيه نظر ؛ **بل مختارُهُ مذهب الأشعري** كما صرَّح به في هـٰذا

---

(١) المسامرة في شرح المسايرة (٢/ ٦٠) .

(٢) كقوله في « النبراس » (ص ٢٨٩) : (وذهب محققوهم ـ يعني : الأشاعرة ـ كالشارح رحمه الله . . .) ، وانظر ما كتبه (ص١٦٧ ، ٢٦٢ ، ٣٠٣ ، ٣٣٥ ، ٣٤٦ ، ٣٩٢) .

الشـرح وغيـره ، ولـٰكـن مشـىٰ هـا هنـا علـىٰ مـا يـلائـم تفسيـر كـلام المصنف رحمه الله)[1] .

ولا يبعدُ أن يكون قد لاحظَ ذيوعَ كتاب « العقائد النسفية » وانتشارَهُ أيضاً في الصُّقع الذي هو فيه ، وأنت تعلم أنَّ شرحَ الإمام الرازي لـ « عيون الحكمة » لم يصيِّرْهُ فيلسوفاً ، وكذا شرحه لـ « الإشارات والتنبيهات » ، وحاشيةُ النصير الطوسي لم تصيِّرْهُ سُنِّيّاً ، ولـٰكنَّها شرعةُ العلم التي تجمعُ ، وتذوبُ فيها عصبيةُ التمذهب لجلاء الحقِّ ، لا بمعنى الرضا بكلِّ ما فيها ، فكم في هـٰذه الكُتب من مخالفاتٍ لأصولها ، وكذا قُلْ في شرح السعد لـ « النسفية » .

ولتعلمْ ابتداءً أنَّهُ لا يُتصوَّر ألبتة تقليدٌ لمحقِّقٍ بل لطالبٍ حذقٍ في أصول الدين ، تعرفُ هـٰذا بالتعرُّف علىٰ حقيقة المذهب الاعتقادي ، وإليك في تحرير هـٰذا كلاماً بديعاً دقيقاً مُحرَّراً لحجَّة الإسلام الإمام الغزالي رحمه الله تعالىٰ ؛ فقد قال في خاتمة كتابه « ميزان العمل » :

(الناس فيه ـ يعني : المذهب ـ فريقان :

فريقٌ يقول : المذهبُ اسم مشتركٌ لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصَّبُ له في المباهاة والمناظرات .

والأخرىٰ : ما يُنطَقُ به في التعليمات والإرشادات .

والثالثةُ : ما يعتقدُهُ الإنسانُ في نفسه ؛ ممَّا ينكشفُ له من النظريات .

ولكلِّ كامل ثلاثةُ مذاهب بهـٰذا الاعتبار .

فأمَّا المذهبُ بالاعتبار الأول : فهو نمطٌ واحد ، وهو مذهبُ الآباءِ والأجداد ، أو مذهبُ المعلِّم ، أو مذهب أهل البلد الذي فيه النشْءُ : وذلك يختلفُ بالبلاد والأقطار ، ويختلفُ بالمعلِّمين ؛ فمن وُلدَ في بلاد المعتزلة أو الأشعريَّة ، أو

(١) النبراس (ص ٣٠٣) .

الشافعيّة أو الحنفيّة . . انغرسَ في نفسه منذ صباه التعصُّبُ له ، والذبُّ دونَهُ ، والذمُّ لما سواه ، فيقال : هو أشعريُّ المذهب أو معتزليٌّ ، أو شافعيٌّ أو حنفي ، **ومعناه** : أنه يتعصَّبُ له ؛ أي : ينصرُ عصابته المتظاهرين بالموالاة فيه ، ويجري ذلك مجرىٰ تناصرِ القبيلة بعضِهم لبعض .

ومبدأُ التعصب : حرصُ جماعة علىٰ طلب الرئاسة باستتباع العوامِّ ، ولا تنبعثُ دواعي العوامِّ إلا بجامع يحملُ على التظاهر والتناصر ، فجُعلت المذاهب في تفصيل الأديان جامعاً ، فانقسمَ الناس فرقاً ، وتحرَّكت غوائلُ الحسد والمنافسة ، فاشتدَّ تعصُّبهم ، واستحكمَ به تناصرهم .

وفي بعض البلاد لمَّا اتَّحدَ المذهب ، وعجز طلابُ الرئاسة عن الاستتباع . . وضعوا أموراً وخيَّلوا وجوبَ المخالفة فيها والتعصُّبِ لها ؛ كالعَلَم الأسودِ والعَلَم الأحمر ، فقال قومٌ : الحقُّ هو الأسود ! وقال آخرون : الحقُّ هو الأحمر ! وانتظم مقصود الرؤساء في استتباع العوامِّ بذلك القدر من المخالفة ، وظنَّ العوامُّ أنَّ ذلك مهمٌّ ، وعرف الرؤساء الواضعون غرضَهم في الوضع[1] .

المذهبُ الثاني : ما ينطقُ به في الإرشاد والتعليم لمَنْ جاء مستفيداً مسترشداً :

وهـٰذا لا يتعيَّنُ علىٰ وجهٍ واحد ، **بل يختلف بحسَبِ المسترشد** ، فيناطقُ كلَّ مسترشد بما يحتمله فهمُهُ ؛ فإن وقعَ له مسترشد تركي أو هندي ، أو رجل بليدٌ جلفُ الطبع ، وعلم أنَّهُ لو ذكر له أنَّ الله تعالىٰ ليس ذاتُهُ في مكان ، وأنه ليس داخلَ العالم ولا خارجَهُ ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ؛ لم يلبثْ أن ينكرَ وجود الله تعالىٰ ، ويكذب به . . فينبغي أن يُقرِّرَ عنده أنَّ الله تعالىٰ على العرش ، وأنَّهُ ترضيه

---

(١) وهـٰذا المعنىٰ للمذهب لو أردنا فهمه في أصول الدين ، وأردنا التعرف على المنصبغين به . . سنرىٰ أنه يكون في صفوف المقلِّدين الذين اختلف الأصوليون في إيمانهم ، وحقَّق الماتريدية ومحققو الأشاعرة نجاتهم ؛ لوجود التصديق الذي هو حقيقة الإيمان ، بل هو مذهب كثيرين من المتعلِّمين في المسائل التي تحتمل الخلاف الأصولي أيضاً ، وعلىٰ أي حالٍ ننأىٰ بالشيخ السعد أن يتَّصفَ بهـٰذا المعنىٰ من معاني التمذهب الاعتقادي .

عبادةُ خلقه ، ويفرحُ بها ، فيثيبهم ويدخلهم الجنةَ عوضاً وجزاء !

وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحقُّ المبين ، ويكشف . . فالمذهبُ بهـٰذا الاعتبار يتغير ويختلف ، ويكون مع كلِّ واحد علىٰ حسب ما يحتمله فهمُهُ[1] .

المذهبُ الثالث : ما يعتقدُهُ الرجلُ سرّاً بينه وبين الله تعالىٰ ، لا يطلعُ عليه غيرُ الله تعالىٰ[2] ، ولا يذكرُهُ إلا مع مَنْ هو شريكٌ معه في الاطلاع علىٰ ما اطلع ، أو بلغ رتبةً يقبلُ الاطلاعَ عليه ويفهمه ؛ وذلك بأن يكون المسترشدُ ذكيّاً ، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقادٌ موروث نشأ عليه وعلى التعصُّب له ، ولم يكن قد انصبغَ به قلبه انصباغاً لا يمكنُ محوُهُ منه ، ويكون مثاله ككاغَدٍ كُتبَ عليه ما غاصَ فيه ، ولم يمكن إزالته إلا بخرق الكاغد أو إحراقه ، فهـٰذا رجلٌ فسد مزاجه ، ويُئِسَ من إصلاحه ؛ فإنَّ كلَّ ما يذكر له علىٰ خلاف ما سمعه لا يقنعه ، بل يحرصُ علىٰ ألا يقنعَ بما يذكر له ويحتال في دفعه ، ولو أصغىٰ غاية الإصغاء ، وانصرفت همَّتُهُ إلى الفهم . . لكان يشكُّ في فهمه ، فكيف إذا كان غرضه أن يدفعَهُ وألا يفهمَهُ ؟! فالسبيل مع مثل هـٰذا أن يسكت عنه ، ويترك علىٰ ما هو عليه ، فليس هو بأول أعمىٰ هلك بضلاله .

فهـٰذا طريق فريق من الناس .

وأما الفريق الثاني : وهم الأكثرون ، فيقولون : إنَّ المذهب واحد ، هو

---

(١) ولا شكَّ أنَّ الغزالي واحدٌ ممَّن يقول بهـٰذا ، يعرف هـٰذا من طالع كتبه ، ويعرف حرصه علىٰ مطالعيه أيضاً ؛ فكم نطق بإمساك عِنان القلم عندما يشتدُّ سيره في مضايق المعرفة والمكاشفة ، ولا شكَّ أيضاً أنَّ العلامة السعد ممَّن يقول بهـٰذا ، ولا يبعدُ أن تكون تآليفه في العقيدة ولا سيما الشروح . . فيها نوعُ مسايرة لمتونها ، ومع هـٰذا يعود لما يراه ويعتقده في نفسه حقاً .

(٢) وأنَّىٰ لنا أن نعرف حقيقة مذهب العلامة السعد تفصيلاً بهـٰذا المعنىٰ ؟! بل لعلَّنا نضمر في أنفسنا ونحن لا نشعر عقائدَ هي غير العقائد التي تجري علىٰ ألسنتنا ونحسب أننا قائلون بها ونعتقدها ، وكم نطوي في ضمائرنا من اعتقادات تطولُ بها الأيام ، لنفجأ ساعةَ نظر وفكر ، أو ساعة توفيق ووهب ، أو ساعة صفاء بمجالسة الربَّانيين من عباد الله . . أنَّنا قد وهمنا ، أو أخطأنا فتجاوزنا أو قصَّرنا ، ومع هـٰذا فالله تعالىٰ أرحم بعباده ، وسلامة أصول الأصول علامة القبول .

المعتقد ، وهو الذي ينطق به تعليماً وإرشاداً مع كل آدميٍّ كيفما اختلفت حاله ، وهو الذي يتعصَّب له ، وهو إما مذهبُ الأشعري أو المعتزلي أو الكرامي ، أو مذهبٌ من المذاهب)[1] .

وبعد هـٰذا : لا داعي لحَجْر السعد في قمقمِ المذهبية الأصوليَّة ، والحكم عليه بماتريدية أو أشعرية ، وإنِّي لأعلم أنَّ قائلاً سيقول : أوَتمحىٰ مدرستانِ عريقتان لوهمٍ عارض ؟! أوَتعجزُ الأنظارُ عن الحكم علىٰ مؤلِّف بمعرفة حقيقةِ مذهبه بالنظر في كُتبه ؟!

والجواب على الجملة : لا ، بل كلُّ ذلك ممكنٌ ، ولـٰكنَّ محقِّقاً فَحْلاً كالسعد لا يُقضىٰ عليه بهـٰذه الموازينِ ، ولا تُكالُ عباراتُهُ بمكاييل القاصرين من أمثالنا ؛ فتحريراتُهُ واختياراته في كُتبه العقديَّة ، التي طوَّحت به بين الأشعرية والماتريدية ، فحارَتْ معها ألسنةُ المختلفين في مذهبه العقدي . . **ما هي إلا دليلٌ باهرٌ علىٰ علوِّ كعبه في هـٰذا الفنِّ** ، **وعتقِهِ من رقِّ التمذهب في أصول الدين** ، أقصد المذهب الأول في كلام الحجة الغزالي ، فمثل السعد بتحقيقاته لا يجترئُ مجترئٌ علىٰ أسرِهِ في قيود طريقةٍ دون أخرىٰ ، وسبيل دون سبيل .

ومع هـٰذا كلِّه : تكاد تميلُ إلىٰ كونه في الأعمِّ الأغلب قد وافقَتِ اعتقاداتُهُ المدوَّنة في عموم كتبه الأصولية ما ذهبَ إليه الأشعريَّة[2] ، ولا تلازمَ بين الأصول والفروع ، فلو سلَّمنا بكونه حنفيّاً في الفروع والتعبُّدات . . فليس ببعيدٍ أن يكونَ أشعريّاً في الأصول[3] ؛ **إذ هـٰذا التـلازمُ نشأَ عن طبيعة التعليم والقائمين عليه** ، **ومناهجه وكتبه المختارة** ، وكم بين الشيوخ من يعلِّمُ مذهباً ويختارُ غيره ، وقلَّ أن

---

(١) ميزان العمل (ص ٣٠٤ـ٣٠٧) .

(٢) **ومن عباراته الأشعرية الخالصة** : ما قاله في « تهذيب المنطق والكلام » (ص ٩٠) : (فالإنسان مضطر في صورة مختار) .

(٣) وإنَّك لتجد في صفوف الحنفية والشافعية من هو ليس من أهل السنة أصلاً ، فضلاً عن التزام طريقة بحث ونظر واستدلال .

تجدَ ماتريدياً خالصاً أو أشعرياً خالصاً ، وحسبُكَ بخلافاتهم ضمنَ المذهب الواحد .

ولعلَّ هـٰذه الكلمة التي هي نفثةُ مصدورٍ من علامتنا السعد في « شرح المقاصد » . . تفي ببيان ما سُطرَ تحت عنوان مذهبه الأصولي ، وإقصائِهِ عن قيودِ التبعيّةِ المتوهَّمة من قبل القاصرين ؛ فقد قال : (وماتريد : من قرىٰ سمرقند ، وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين ـ يعني : الأشاعرة والماتريدية ـ اختلافٌ في بعض الأصول ؛ كمسألة التكوين ، ومسألة الاستثناء في الإيمان ، ومسألة إيمان المقلد ، وغير ذلك ، والمحققون من الفريقين : لا ينسبون أحدهما إلى البدعة والضلالة ، خلافاً للمبطلين المتعصبين ، حتىٰ ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة ؛ كالقول بحلِّ متروك التسمية عمداً ، وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين ، وكجواز النكاح بدون الولي ، والصلاة بدون الفاتحة ، ولا يعرفون أنَّ البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ، ولا دلَّ عليه الدليل الشرعي ، ومن الجهلة من يجعل كلَّ أمر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة ، وإن لم يقم دليل علىٰ قبحه ! تمسُّكاً بقوله عليه الصلاة والسلام : « إياكم ومحدثاتِ الأمورِ » ، ولا يعلمون أنَّ المراد بذلك : هو أن يجعل في الدين ما ليس منه ، عصمنا الله من اتباع الهوىٰ ، وثبتنا على اقتفاء الهدىٰ بالنبي وآله)[1] .

سنوات النتاج ومخلّفه العلمي

عاش علامتنا السعد ، حياةً كثيرةَ الأدِّ ، شديدةَ الكدِّ ؛ كالعرض لا يبقىٰ زمانينِ في محلٍّ ، فما إن حلَّ بلدة حتى ارتحل ، أنيسُهُ علمُهُ ، ورفيقاه صبرُهُ وحِلْمُهُ ، شكواهُ بين المَلَكينِ ، طوىٰ عليها جلبابَهُ ، فلم يفتح لأحدٍ إليها بابَهُ ، ولـٰكنَّ نفثةَ

(١) شرح المقاصد (٢/ ٢٧١) ، وهـٰذا كلام إمام مشرفٍ على المذهبين معاً .

سبقَتْ بها قصبةُ القلم ، أفشَتْ ما به ألمَّ ؛ حيث افتلتَتْ منه كلماتُ الأسىٰ في طالعة « الشرح المختصر » ، فدونك هٰذه الصورة التي رسمتها يراعتُهُ في سطرينِ ، وهي تحكي حالَهُ أيامَ تأليفه لهٰذا الكتاب ؛ حيث قال :

مع جمودِ القريحة بصرِّ البليّات ، وخمودِ الفطنة بصَرْصَرِ النكبات ، وترامي البلدانِ بي والأقطار ، ونبوِّ الأوطان عنّي والأوطار ، حتىٰ طفقْتُ أجوبُ كلَّ أغبرَ قاتم الأرجاء ، وأحرِّرُ كلَّ سطرٍ منه في شطرٍ من الغبراء .

يوماً بِحُزوىٰ ويوماً بالعقيقِ وبالـ ـعُذيبِ يوماً ويوماً بالخليصاءِ[1]

وقد تركَ الشيخ السعد وراءَهُ **مدرسة كلاميّة متكاملة المعالم** ، بدءاً من « تهذيب المنطق والكلام » مع تأخُّر تأليفه ، وانتهاءً بـ « شرح المقاصد » ، **وقد تلمذَ له أعلامٌ من الطلبة** ، من بينهم أسماء كبيرة ؛ **كالعلامة علاء الدين البخاري** ، **وحسام الدين الأبيوردي** ، **وعلاء الدين الرومي** ، **وحيدر الخوافي** ، **وشمس الدين الكريمي** ، وغيرهم[2] .

ولٰكنَّ الأثر التأليفي كان أكبرَ حجماً ، فكُتُبُ السعد دخلَتْ قديماً وإلىٰ يومنا هٰذا في سلاسل تدريس العقيدة الإسلامية وعلوم البلاغة والعربية .

مؤلفاته

الأمر الأهمُّ الذي تقفُ عليه مع تآليف السعد هو **تصدُّرها قائمة الكتب المعتمدة في الفنون التي صُنِّفَتْ فيها** ، فقد تنوّعت تآليفُ علامتنا التفتازاني بتنوُّع العلوم التي أجادها وأتقنَها ؛ وهي في المنطق ، وعلم الكلام والعقائد ، والأصول ، والفقه ، والتفسير ، والبلاغة ، والنحو ، والصرف ، **وقِفْ علىٰ كلمة ابن خلدون في صفةِ تآليفه ؛ فهي ذهبٌ إبريز**[3] .

---

(١) الشرح المختصر لتلخيص المفتاح (ص ٥) .

(٢) انظر « التفتازاني وموقفه من الإلـٰهيات » (١/ ١٨٣) .

(٣) انظرها (ص٣٢) .

قال الحافظ ابن حجر : (وانتفعَ الناس بتصانيفه)[١] .

وقال فيه وفي تآليفه الحافظُ السخاوي : (صاحب التصانيف الشهيرة في المعقول والمنقول)[٢] .

وقال العلامة الكفوي : (اشتَهرت تصانيفُهُ في الأرض ، وأتَتْ بالطول والعرض)[٣].

وقال العلامة الحجوي أيضاً : (الإمام العلامة في العلوم اللسانية والعقلية والأصلين والبيان وغيرها ، الذي سارَتْ تآليفه مسرى النورِ في الظلمة)[٤] .

وانظر خبرَهُ مع تيمور خان في انتشار تصانيفه[٥] .

وإليك ما يمكنُ القطع بنسبتِهِ من تآليفه التي سارَتْ مع الشمس[٦] :

في علمي النحو والصرف :

ـ « **شرح تصريف العلامة الزنجاني** » : وعرف بـ « تصريف العزي » ، **وهو أوَّل تآليفه** ، وقد التمسَ العذر من قارئه فقال في فاتحته : (والمرجوُّ ممَّن اطلع فيه على عثرة : أن يدرأ بالحسنة السيئة ؛ فإنه أول ما أفرغته في قالب الترتيب والترصيف ، مختصراً في هـٰذا « المختصر » ما قرأته في علم التصريف)[٧] .

ـ « **إرشاد الهادي** » في علم النحو .

في علم الفقه والفتاوىٰ :

ـ « **المفتاح** » في فروع الفقه الشافعي ، ويُسمَّىٰ بـ « مفتاح الفقه » ، وقد أتمَّهُ من بعده حفيده .

---

(١) كذا في « إنباء الغمر » (١/ ٣٩٠) .

(٢) كذا في « وجيز الكلام » (١/ ٢٩٥) .

(٣) نقله عنه العلامة اللكنوي في « الفوائد البهية » (ص ١٣٦) .

(٤) انظر « الفكر السامي » (٢/ ٤١٣) .

(٥) انظره (ص ٣١ـ ٣٢) .

(٦) وثَمَّ تآليفُ عديدة نُسبت للعلامة السعد ؛ بعضها في حيز الشكِّ ، والآخر مقطوعٌ بنفيه عنه ، وانظر بحثاً قيِّماً في هـٰذا في « التفتازاني وموقفه من الإلـٰهيات » (١/ ٢٤١) .

(٧) شرح تصريف العزي (ص ٦٩) ، وعبارته هنا توحي بأنه نظر فيه بأخرة ، والله أعلم .

ـ « **شرح تلخيص الجامع الكبير** » في الفقه الحنفي ، ويُسمَّىٰ بـ « مختصر شرح تلخيص الجامع الكبير » ، و« الجامع الكبير » من كتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني .

ـ « **فتاوى الحنفية** » .

في علم التفسير :

ـ « **حاشية علىٰ تفسير الكشاف** » ، وصل فيها إلىٰ سورة (الفتح) .

في علم أصول الفقه :

ـ « **التلويح شرح التوضيح شرح التنقيح** » ، والحقُّ أنَّهُ شرح للكتابين معاً ، وكلاهما للمحبوبي الملقب بصدر الشريعة .

ـ « **حاشية علىٰ شرح العضد لمختصر ابن الحاجب** » ، وهو « شرح مختصر أصول الفقه » ، وأصلُ مختصر ابن الحاجب هو كتاب « منتهى السول والأمل ، في علمي الأصول والجدل » له أيضاً .

في علوم البلاغة :

ـ « **شرح تلخيص المفتاح** » المعروف بـ « المطوَّل » .

ـ « **مختصر شرح تلخيص المفتاح** » ، ويعرف أيضاً بـ « الشرح المختصر » ، و« الشرح الثاني » ، و« مختصر المعاني » تمييزاً له عن غيره من المختصرات .

ـ « **شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم** » في علمي المعاني والبيان .

في المنطق وعلم الكلام والعقائد :

ـ « **المقاصد** » في علم العقيدة والكلام[1] .

ـ « **شرح المقاصد** » .

---

(١) وبعض الفهرسات ذكرته بـ « مقاصد الكلام » أو « مقاصد الطالبين » ، ولم يثبت المؤلف سوى المذكور أعلاه .

ـ « شرح العقائد النسفية » ، وهو الكتاب الذي بين أيدينا .

ـ « رسالة الإيمان » ، ذكرها العلامة الفرهاري في « النبراس »[(١)] .

ـ « تهذيب المنطق والكلام » ، وهو من أواخر تصانيفه ، وله به عنايةٌ كبيرة ، وسمَّاه بـ « غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام » .

ـ « شرح الشمسية » في المنطق ، ويعرف بـ « السعدية » .

ـ « شرح البردة » ، شرح فيه القصيدة الذائعة الصيت للإمام البوصيري .

تأريخٌ لبعض تآليف العلامة السعد :

وهـٰذا التأريخُ يظهر لنا الأطوارَ العلمية والنضوج المعرفي في حياة الإمام التفتازاني ، قال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالىٰ في « الفوائد البهية » : (وذكر ابن الخطيب قاسم الرومي في « روض الأخبار المستخرجة من ربيع الأبرار » ، والكفوي وغيرهما : أنَّ التفتازاني ولد سنة اثنتين وعشرين وسبع مئة ، وفرغ من تصنيف « شرح الزنجاني » حين بلغ عمرُهُ ستَّ عشرةَ سنة في شعبان سنة « ٧٣٨هـ »[(٢)] ، ومن « شرح التلخيص المطول » في صفر سنة « ٧٤٨هـ » بهراةَ[(٣)] ، ومن « اختصاره » سنة « ٧٥٦هـ » بغجدوان ، ومن « شرح الرسالة الشمسية » في جُمادى الآخرة سنة « ٧٥٧هـ » بمزارجامَ ، ومن « التلويح » في ذي القعدة سنة « ٧٦٨هـ » بكلستان وتركستان[(٤)] ، ومن « شرح عقائد النسفي » في شعبان سنة « ٧٦٨هـ » ، ومن « حاشية شرح مختصر الأطول » سنة « ٧٧٠هـ » ، ومن رسالة « الإرشاد » سنة « ٧٧٤هـ » بخوارزمَ ، ومن « مقاصد الكلام » و« شرحه » في ذي

---

(١) النبراس (ص ٥٥٤) .

(٢) هـٰكذا نقلوا ، وما ذكره المؤلِّف فيه (ص ٦٩) : أنه أول ما أفرغه في قالب الترتيب والترصيف ، ولم يذكر سنَّهُ يومئذ .

(٣) فكان عمرُهُ يومها قرابة العشرين عاماً ، وهـٰذا أعجب من « شرح الزنجاني » لمن نظر فيه ، ولله في خلقه شؤون .

(٤) يجب التنبُّه إلىٰ أن العلامة السعد نفسه نصَّ أنه انتهىٰ من تأليفه هـٰذا سنة (٧٥٨ هـ) في خاتمته .

القعدة بسمرقندَ سنة «٧٨٤هـ»، ومن « تهذيب المنطق والكلام » في رجب سنة «٧٨٩هـ»، ومن « شرح المفتاح » في شوال من السنة المذكورة ، كلُّها بسمرقندَ ، وشرعَ في تأليف « الفتاوى الحنفية » يوم الأحد التاسع من ذي القعدة سنة « ٧٦٩هـ » بهراةَ ، وفي تأليف « مفتاح الفقه » سنة « ٧٧٢هـ » ، وفي « شرح تلخيص الجامع الكبير » سنة « ٧٨٦هـ » ، كلُّها بسَرْخسَ ، وفي « شرح الكشاف » في الثامن من ربيع الآخر سنة « ٧٨٩هـ »)[١] .

العلامة السعد والسيد الشريف الجرجاني

كان بين هـٰذين العَلَمينِ نسبةٌ إضافية ذهنية عُرفية ؛ فلا تكاد تذكرُ أحدَهما حتىٰ يسبقَ إلى الذهن ذكرُ الآخر ، والعلمُ رحمٌ بين أهله ، ولا يعرفُ أقدارَ الرجالِ إلا الرجالُ ، وقد نقلَ العلامة اللكنوي عن العلامة الكفوي أنه قال وهو يتحدَّثُ عن رابطة السيد الشريف بالإمام السعد : (حتىٰ إنَّ السيد الشريف في مبادئ التأليف وأثناء التصنيف كان يغوصُ في بحار تحقيقه وتحريره ، ويلتقطُ الدُّررَ من تدقيقه وتسطيره ، ويعترف برفعة شأنه وجلالته ، وقدر فضله وعلو مقامه ، إلا أنه لما وقع بينهما المشاجرةُ والمنافرة بسبب ما سبق في مجلس تيمور من المباحثة والمناظرة والمجادلة والمكابرة . . لم يبقَ الوفاق ، والتزم تزييفَ كلِّ ما قال ، وكلاهما من الفضلاء في الورىٰ تُضرَبُ بهما الأمثال)[٢] .

ثناءات أهل العلم عليه

كان العلامة السعد ذا مكانة وهيبة في قلوب الخاصة والعامة ، عدا هـٰذا الأمر إلىٰ أصحاب السلطنة والنفوذ حينما عرفوا له فضله وعلمه ، يدلُّكَ علىٰ هـٰذا : ما حكى المولى الكورانيُّ للسلطان محمد الفاتح يوماً ممَّا يضمُّ خبر السعد حيث قال : (إنَّ الأمير تيمور خان أرسلَ بريداً لمصلحة وقال له : إن احتجت إلىٰ فرس

(١) الفوائد البهية (ص ١٣٦) .
(٢) انظر « الفوائد البهية » (ص ١٣٦) .

خذ فرسَ كلِّ مَنْ لقيتَهُ وإن كان ابني شاه رخ ، فتوجَّهَ البريدُ إلىٰ ما أُمرَ به ، فلقي المولىٰ سعد الدين التفتازاني وهو نازلٌ في موضع قاعدٌ في خيمته ، وأفراسه مربوطةٌ قدّامه ، فأخذ البريدُ منها فرساً ، فأُخبر المولىٰ بذلك ، فضرب البريدَ ضرباً شديداً ، فرجع هو إلى الأمير تيمور ، وأخبره ما فعله المولى المذكور ، فغضب الأمير تيمور خان غضباً شديداً ، ثم قال : ولو كان هو ابني شاه رخ لقتلتُهُ ! ولـٰكنّي كيف أقتلُ رجلاً ما دخلتُ في بلدة إلا وقد دخلَها تصنيفُهُ قبل دخول سيفي ؟!)[1] .

بعض العبارات الضافية الشي من فضله

والكلمة الذهبية في وصفه هي للعلامة المؤرِّخ ابن خلدون ؛ حيث قال وهو يتحدَّثُ عن العلوم العقلية : (يبلغنا عن أهل المشرق أنَّ بضائعَ هـٰذه العلوم لم تزلْ عندهم موفورةً ، وخصوصاً في عراق العجم وما بعده فيما وراء النهر ، وأنَّهم علىٰ بَحٍّ من العلوم العقليَّةِ ؛ لتوفُّر عمرانهم ، واستحكامِ الحضارة فيهم .

ولقد وقفتُ بمصرَ علىٰ تآليفَ في المعقول مُتعدِّدةٍ لرجلٍ من عظماء هراةَ من بلاد خراسان ؛ يشتهرُ بسعد الدين التفتازاني ؛ منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان، تشهدُ بأنَّ له ملكةً راسخة في هـٰذه العلوم ، وفي أثنائها ما يدلُّ علىٰ أنَّ له اطِّلاعاً على العلوم الحكميَّة ، وقدماً عاليةً في سائر الفنون العقليَّة ، والله يؤيِّد بنصرِهِ من يشاء)[2] .

وقال الحافظ ابن حجر في « إنباء الغمر » : (أخذَ عن القطب وغيره ، وتقدَّم في الفنون ، واشتهر ذكرُهُ ، وطار صيتُهُ)[3] .

وقال العلامة عصام الدين الإسفراييني في « الأطول » : (العالم الرباني ، أستاذ الفضلاء ، العلامة التفتازاني)[4] .

---

(١) كذا في « الشقائق النعمانية » (ص ٥٤) .

(٢) تاريخ ابن خلدون (١/ ٦٣٣) .

(٣) إنباء الغمر (١/ ٣٩٠) .

(٤) الأطول (١/ ١٣٤) .

وقال العلامة ابن عرب شاه في « عجائب المقدور » : (ومن المحقِّقين سعد الدين التفتازاني)[1] .

وقال الإمام السيوطي في « بغية الوعاة » : (الإمام العلامة ، عالمٌ بالنحو والتصريف ، والمعاني والبيان ، والأصلين والمنطق وغيرها ، شافعيٌّ) إلىٰ أن قال : (وانتهتْ إليه معرفةُ العلوم بالمشرق)[2] .

وقال العلامة الأدنه وي في « طبقات المفسرين » : (الإمامُ المحقق ، والحبر المدقق ، سلطانُ العلماء الكبار والمصنفين ، وارثُ علوم الأنبياء والمرسلين)[3] .

وقال الشوكاني في « البدر الطالع » : (وبالجملة : فصاحبُ الترجمة مُتفرِّدٌ بعلومه في القرن الثامن ، لم يكن له في أهلِهِ نظيرٌ فيها ، ومصنفاتُهُ قد طارَتْ في حياته إلىٰ جميع البلدان ، وتنافسَ الناسُ في تحصيلها)[4] ، وهو عصرٌ عاش فيه البدر بن جماعة ، والتاج السبكي ، وابن كثير ، والإسنوي ، وبدر الدين الزركشي ، والسراج البلقيني ، وغيرهم من أساطين العلماء .

طرف من أُدبيّاته

كادَتِ علوم البلاغة العربية ـ علىٰ لُكنةٍ فارسية كان عليها ـ تتجلَّىٰ في سطور تآليفه التي خطَّها ، ولا سيَّما في كُتبه التي رصفها في هٰذا الفنِّ ؛ في مُقدِّماتها ، وفي طوايا سطورها ، وهو إلىٰ هٰذا له نُتفٌ شعرية يسيرة ؛ منها قوله : (من الطويل)

إذا خاضَ في بحرِ التفكُّرِ خاطري ... علىٰ درَّةٍ مِنْ معضلاتِ المطالبِ
حَقَرْتُ ملوكَ الأرضِ في نيلِ ما حَوَوْا ... ونلتُ المنىٰ بالكُتْبِ لا بالكتائبِ

---

(١) عجائب المقدور (ص ٤٦٦) .
(٢) بغية الوعاة (٢/ ٢٨٥) .
(٣) طبقات المفسرين (ص ٣٠١) .
(٤) البدر الطالع (٢/ ٣٠٥) .

ومنها أيضاً : (من الدوبيت)

فَـرِّقْ فِـرَقَ الـدَّرسِ وحصِّـلْ مـالا   فـالعمـرُ مضـىٰ ولـم تنـلْ آمـالا
لا ينفعُـكَ القيـاسُ والعكـسُ ولا   إِفْعَنْلَـــلَ يفعنْلِـــلُ افْعنـــلالا

ومن ذلك أيضاً : (من الطويل)

طـويـتُ بـإحـرازِ العلـومِ وكسبِهـا   رداءَ شبـابـي والجنـونُ فنـونُ
فلمَّـا تحصَّلْـتُ العلـومَ ونِلْتُهـا   تبيَّـنَ لـي أنَّ الفنـونَ جنـونُ

وفاته رحمه الله تعالىٰ

بعد حياةٍ ملؤها النأْيُ عن الأوطان ، ومفارقةُ الأحباب والخلان ، وتفانٍ في خدمة العلم ، وإخلاصٍ فتح أبوابَ الخلود لآثاره ، وهمَّةٍ قعساءَ لم تركنْ لراحة الجسد.. نزلَ القدرُ الحتمُ بكلِّ حيٍّ زائل بساحةِ المولىٰ سعد الملة والدين ، وتُوفِّي بسمرقندَ يومَ الاثنين ، الثاني والعشرين من شهر الله المحرم ، سنة (٧٩٢ هـ) علىٰ أصحِّ الأقوال ، ونقل إلىٰ سَرْخسَ ، ودفن بها يوم الأربعاء ، التاسع من جُمادى الأولىٰ ، أسعدَهُ الله تعالىٰ ، وأعلىٰ في الفراديس رُتَبَهُ[١] .

ودعْ عنك أُحدوثةَ موتِهِ بسبب الغمِّ والضيق ؛ لمناظرة السيد السند الجرجاني ، فما مثلُ السعد الذي قضمَتِ الأيام عظمَهُ ، وخضمَتْ لحمَهُ ، فأراها من نفسِهِ الرضا عن قضاء مولاه ، وهشَّ لها وبشَّ.. بالذي يهتمُّ لمثل هـٰذه العوارضِ بعد تلك القوارض ، ثم لا يلزمُ من هـٰذا نفْيُ تلك المناظرة ، بل هي مباحثةٌ واقعة ، وكتبُ الأخباريين تكادُ تُجمِعُ علىٰ ذكرها لهما ، وفضلُ السعد لا تمحوه هفوةٌ عارضة ، هـٰذا إن سُلِّمَ أنَّ الحقَّ كان لجانب السيد الشريف ، رحمهما الله تعالىٰ ، وجمعَهما في مستقرِّ رحمته .

* * *

(١) انظر « البدر الطالع » (٢/ ٣٠٤) .

ترجمة
شيخ الإسلام إبراهيم الباجوري

شيخُ الإسلام ، العلامة الإمام ، الفقيه الأصولي المتكلم ، شيخ أهل عصره ومصره ، وشيخ الجامع الأزهر في خاتمة أمره ؛ برهانُ الدين ، إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوريُّ ، الشافعي المصري المنوفي الجيزاويُّ .

والباجوريُّ[1] ـ ويقال : البيجوري ـ : نسبة إلىٰ باجور أو بيجور ؛ وهي قرية من قرىٰ مديرية المنوفية بمركز سبك[2] .

مولده ونشأته

ولد الإمام الباجوريُّ سنة (١١٩٨هـ) كما يفهم من سياق ترجمة تلميذه العلامة محمد قطة العدوي له ، وقال : (ونشأ فيها ـ يعني : مدينة باجور ـ في حجر والده ، وقرأ عليه القرآن المجيد ، بغاية الإتقان والتجويد ، وقدم إلى الأزهر سنة « ١٢١٢هـ » لأجل تحصيل العلم الشريف ، وسنُّهُ إذ ذاك أربع عشرة سنة)[3] .

ثم جاءت حملة نابليون والاحتلال الفرنسي لمصر ، فدخلها سنة (١٢١٣هـ) ، ممَّا منع الشيخ الباجوري من متابعة الطلب ، فتوجه إلى الجيزة ، وأقام بها

---

(١) كذا بالألف كما كان على خاتمه الذي يختم به ، وكان يوقع تارة بـ (الباجوري) وأخرىٰ بـ (البيجوري) ، وانظر صورة توقيعه (ص ٤٤) .

(٢) انظر « الخطط التوفيقية » (٩/١) .

(٣) انظر ترجمة العلامة البيجوري للشيخ محمد قطة العدوي في طبعته لكتاب « المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية » لشيخه (ص٣) ، وقد كتبها كما جاء في خاتمتها (ص ٣٢٥) سنة (١٢٨٠ هـ) .

مدة وجيزة ؛ ليعود إلى الأزهر سنة (١٢١٦ هـ)[١] ، ويشتغل بالعلم على أساطين عصره .

شيوخه

أثر عن العلامة الباجوري إضافتُهُ نفسَهُ إلى ثلاثة أعلام أجلاء ؛ هم : العلامة محمد الفضالي ، والعلامة محمد الأمير الصغير ، والعلامة حسن القويسني[٢] ، مع أنه قرأ على من يتقدَّمهم سناً وعلماً ، ولكنه البرُّ والودُّ ، ونزعة الوفاء وشدة الحياء ، ويظهر أنَّ لهؤلاء الأعلام الثلاثة أكبرَ الأثر في نفس الباجوري ، ولا سيما شيخِهِ الفضالي ، الذي كان طيِّعاً لأوامره في جملة من التآليف ، و« حاشيته على العقائد النسفية » واحدةٌ من مجالي برِّه به وحبِّهِ له .

ولعلَّ أبرز الأكابر من أهل العلم الذين قرأ عليهم وانتفع بعلمهم ، ونال شرف الصلة بأسانيدهم . . هو العلامة محمد السنباوي المعروف بالأمير الكبير ، والشيخ العلامة داود القلعاوي ، والعلامة شيخ الأزهر عبد الله الشرقاوي ، ومع هذا كانت أيامه الزاهرة في حياته مع الثلاثة الأوَّلين .

بل إنَّ العلامة محمد قطة العدوي خصَّ اثنين منهم ؛ حيث قال وهو يذكر مشايخه المتقدِّمَ ذكرُهم : (وتلقَّى عنهم ما تيسر له من العلوم ، وصار يأخذ منها بالمنطوق والمفهوم ، ولكن كان أكثر ملازمته وتلقيه وأخذِهِ للعلم الشريف . . عن المرحوم الأستاذ الشيخ محمد الفضالي ، والمرحوم الأستاذ الشيخ حسن القويسني ، ولازم الأول إلى أن توفي إلى رحمة الله تعالى)[٣] .

---

(١) هذه التأريخات حكاها البيجوري بنفسه عن نفسه ، ونقلها عنه تلميذه العلامة المصحح الكبير محمد قطة العدوي ، وانظر طبعته لـ « المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية » (ص٣) ، و« نزهة الفكر » للحضراوي (١/ ٣٩) .

(٢) انظر « أسانيد المصريين » (ص ٢٢٤) .

(٣) انظر « المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية » (ص٣) .

مكانته العلمية

لم تدُرْ عجلةُ الزمن به طويلاً حتىٰ ظهرت مخايل النجابة والذكاء مشرقة عليه ، وأخذت أعناق مطايا العلم تسعىٰ إليه ، فأخذ بأعنَّتها بعزم وجِدٍّ ، وأركضها في كل حَلْبة من حَلَبات المجد ، فسبحان من وهب ، وأعطىٰ بلا سبب !

فبكَّرت له سنو العطاء ، فأتحفَها بدروسه ، وأقلامِهِ وطروسه ، وزحفت إليه المحابر ، وامتلأت من علمه الدفاتر ، يُعرِّفك علىٰ هـٰذا مخلَّفُهُ وإرثه العلمي ، والعمائم الكبيرة التي حملت العلم عنه .

فكان رحمه الله تعالىٰ يُدرِّس من أول النهار إلىٰ ما بعد صلاة العشاء ، واستمر في التدريس بعد أن تولىٰ مشيخة الأزهر ؛ لتعلق الطلبة به[1] .

قال عنه المؤرخ العلامة عبد الرزاق البيطار : (**شيخ الوقت والأوان** ، المستوي في فضائله علىٰ عرش كيوان ، فهو الذي بهر بإبداعه ، وظهر علىٰ ذوي الكمال بسعة اطلاعه ، وعطل العوالي بيراعه ، ومد لتناول المعالي طويل باعه ، وأطلع الكلام رائقاً ، وجاء به متناسقاً ، **فهو العالم العامل** ، والجهبذ الكامل ، **الجامع بين شرفي العلم والتقوىٰ** ، السالك سبيل ذلك في السر والنجوىٰ ، قد افتخرت به الفضائل ، حتىٰ قدمته الأوائل)[2] .

وقال العلامة العدوي عنه واصفاً علمه وتعليمه : (وله في التعليم نفس عالي ، وكان ملازماً لذلك على التوالي ، حتىٰ صار له ذلك سجية وعادة)[3] .

---

(١) انظر « النور الأبهر في طبقات شيوخ الجامع الأزهر » (ص١٢) .
(٢) كذا في « حلية البشر » (١/٧ـ٨) .
(٣) انظر « المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية » (ص٤) .

طرفٌ ممَّا قيل في مدحه يومَ آلت إليه مشيخة الأزهر :

قال فيه السيد شهاب الدين محمد بن إسماعيل المصري مُهنِّئاً له[1] : (من الكامل)

أتـرى الغمـامَ بـدرِّهِ المنثـورِ ... وشْـيَ ريـاضَ الـوردِ والمنثـورِ

أمْ ذي تبـاشيـرُ الصباحِ تنفَّسـتْ ... وجلَـتْ أشعَّتُهـا دجـا الـديجـورِ

كبـلابـلِ الأفـراحِ أبـدَتْ طـالعـاً ... حَظِـيَ الـزمـانُ بحظِّـهِ المـوفـورِ

هـو كـوكـبٌ إيضاحُ بهجةِ ضوئِـهِ ... مغـنٍ عـنِ المصبـاحِ والتنـويـرِ

رفعَـتْ لـواءَ العـزِّ دولـةُ مجـدِهِ ... وسطَـتْ بصـارمِ فضلِـهِ المشهـورِ

أكـرمْ بـهِ حَبْـراً همـامـاً رحلـةً ... تُطـوى القِفـارُ لعلمِـهِ المنشـورِ

أبدى الطوالعَ في مطالعِ فخرِهِ ... ولـدى المـواقـفِ سـارَ بـالتيسيـرِ

زفَّـتْ حـواشيـهِ ورقَّـتْ وازدهَـتْ ... بمحـاسـنِ التحبيـرِ والتحـريـرِ

هـو بـرُّ إفضـالٍ وبحـرُ فضـائـلٍ ... صـافٍ عـدَتْـهُ شـوائـبُ التكـديـرِ

كـرَّرْتُ مـدحَ حـلاهُ إذْ هـو سُكَّـرٌ ... تقـوى الحـلاوةُ فيـهِ بـالتكـريـرِ

هو روضُ عرفانٍ تجلَّى عن جنىً ... دانٍ وكُـمٌّ ليـسَ بـالمـزرورِ

لا غـروَ إنْ طـابَ الـزمـانُ بطيبِـهِ ... وشـذاهُ عـمَّ الكـونَ بـالتعطيـرِ

يا دهرُ أعطِ القوسَ باريها فقد ... أفـرطْـتَ فـي التقـديـمِ والتـأخيـرِ

هـٰذا مجلِّـي حَلْبـةِ السبـقِ الـذي ... حـازَ الفخـارَ بسعيـهِ المشكـورِ

هـو سيِّـدُ الإبَّـانِ سعـدُ أوانِـهِ ... فخـرُ الـزمـانِ مُيسِّـرُ المعسـورِ

فرحَتْ بهِ الدنيا وأصبحَ وجهُها ... فيـهِ تلـوحُ بشـاشـةُ المسـرورِ

وزهَـتْ بـهِ العَليـا وقـالَـتْ أرِّخـوا ... أبهـى إمـامٍ شيـخِ البـاجـوري[2]

يـا صـاحِ حـدِّثْ عـن مـآثـرِهِ وقُـلْ ... قـد صـحَّ نقـلُ حـديثـيَ المـأثـورِ

---

(١) انظر « حلية البشر » (١ / ١١) .

(٢) كان ذلك سنة (١٢٦٣ هـ) بحساب الجمَّل .

طـوبـىٰ لـمَـنْ بمقـامِ إبـراهيـمَ قـد	أدَّىٰ فـريضـةَ حجِّـهِ المبـرورِ
وسعىٰ وطافَ بكعبةِ الطَّوْلِ الذي	تمَّـتْ شعـائـرُهُ بـلا تقصيـرِ
فليهنَـهُ الإقبـالُ وليقـضِ الـذي	قـد فـاتَ مِـنْ منـدوبـهِ المنـذورِ
وإليـهِ أُهـدي بنـتَ فكـرٍ تنجلـي	فـي خجلـةٍ مِـنْ جفنِهـا المكسـورِ
غـايـاتُ مـا تـرجـوهُ فـضُّ ختـامِهـا	حيـثُ انتهَـتْ بتكـامـلِ التـوقيـرِ

تقواه وعرفانه

كان الإمام الباجوري من طراز العلماء العاملين ، والورَّاث الكاملين ، **جمع بين العلم والمعرفة والعمل** ، وعُرف عنه تعظيم الحُرَم ، والخشية والتبتل ، وكثرة الذكر وتحقيق المقامات ، ومحبة العترة الطاهرة ، وملازمة زيارتهم وزيارة الأولياء والصالحين .

قال عنه تلميذه العلامة المصحَّح محمد قطة العدوي : (ولسانه دائماً رطبٌ بتلاوة القرآن ، وكان متميزاً بذلك بين الأمثال والأقران ، وله وَلَهٌ عظيم وحبٌّ جسيم لأهل بيت النبي الكريم ؛ ولذلك كان مواظباً علىٰ زيارتهم ، ومتردِّداً علىٰ أبوابهم .

وبالجملة : فكان رحمه الله تعالىٰ صارفاً زمنه في طاعة مولاه ، وشاكراً له علىٰ ما أولاه)[1] .

وتأمَّل خواتيم كتبه وتآليفه ؛ لتجد عزَّ التذلُّل للحضرة الرفيعة العلية ، بعبائر الانكسار والعبودية ، متوسِّلاً بالحضرة النبوية ، سائلاً علىٰ نُبْله إقالةَ العثرات ، وعلىٰ كمال خُلُقه سترَ الهفوات ، رحمه الله تعالىٰ وأنزله روضات الجنات .

---

(١) انظر « المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية » (ص٤) .

تلامذته

وقد تخرَّج بالشيخ الباجوري علماءُ أعلام ، وسادة كرام ، وشَرُفَت بالرواية والأخذ عنه عمائمُ عمَّ فضلُها المعمورة ، لا مطمع في حصرها ؛ لما للشيخ البيجوري من المكانة الرفيعة التي تبوَّأها يوم كان شيخاً للأزهر ، وهو إلىٰ ذلك لم ينقطع عن الإفادة والتدريس .

فمن جملة هـٰؤلاء الأعلام الأفذاذ الآخذين عنه :

الشيخُ العلامة المصحح محمد قطة العدوي صاحب الترجمة التي تصدَّرت كتاب العلامة البيجوري « المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية » وأرَّخت له ، وجلُّ المعرِّفين بالإمام البيجوري استفادوا منها ، بل نقلوا أكثر عباراتها دون تغيير .

ومنهم : مفتي الشافعية بمكة ، الإمام أحمد الدمياطي المكي الشافعي ، وأمين الفتوىٰ بالمدينة المنورة الإمام أحمد بن إسماعيل البرزنجي الشافعي ، والعلامة الشيخ حسن العِدْوي الحمزاوي المالكي ، والعلامة المعمَّر شيخ الإسلام سليم البشري المالكي ، والعلامة الفقيه عبد الحميد الشرواني صاحب الحاشية علىٰ « تحفة المحتاج » ، والسيد الشريف الإمام جعفر بن إسماعيل البرزنجي ، والإمام الفقيه عبد الرحمـٰن بن محمد الشربيني الشافعي وأكثر الملازمة له ، والأديب الفقيه الشاعر عبد الهادي نجا الأبياري الشافعي ، والعلامة الأديب المصحح أبو الوفا نصر الهوريني .

ومن أشهر المعمَّرين الذين ألحقوا الأواخرَ بالأوائل ، ورفعوا أسانيد الروايات ؛ الإمام المسند محمد بن عبد الله العقوري ، وقد عاش قرابة (١٦٠) عاماً ، وتفخر أسانيد المتأخرين بالرواية عنه ، وصلتِها بالعلامة الباجوري .

ومنهم : الإمام المحدث أبو نصر محمد بن عبد القادر الخطيب الدمشقي الشافعي ، شامة الشام ، وشيخ المسندين الأعلام ، وغيرهم الكثير .

مؤلفاته

كان من حسن الطالع : أن كتب الله القبول لمؤلَّفات الشيخ الإمام الباجوري في حياته ؛ لما حوته من طابع التقريب والتفهيم ، والتنوُّع في العلم ، والترتيب والتسلسل ، إلىٰ غير ذلك من ميزات أفادها من شيخه الفضالي ، وزاد عليه ، حتىٰ كان شيخه الفضالي نفسه يطلب منه الشرح والتحشية علىٰ بعض الكتب .

قال العلامة محمد قطة العدوي : (فمن جملة نعمه تعالىٰ عليه : الانتفاع بتآليفه في حياته ، والسعي في طلبها من أقصى البلاد ، والاجتهاد في تحصيلها من كل حاضر وباد)[1] .

وإليك ذكرَ هـٰذه المؤلفات مؤرَّخةً كما أوردها العلامة محمد قطة العدوي ؛ حيث قال : (وألف التآليف العديدة ، الجامعة المفيدة ، في كلِّ فنٍّ ، من توحيد وأصول ، ومعقول ومنقول) ، ثم ذكر هـٰذه التآليف :

- « حاشية علىٰ رسالة الشيخ محمد الفضالي في كلمة : لا إلـٰه إلا الله » : أَلَّفها سنة (١٢٢٢هـ) .

- « تحقيق المقام ، شرح كفاية العوام ، فيما يجب عليهم من علم الكلام » للشيخ الفضالي أيضاً : أَلَّفها سنة (١٢٢٣هـ) .

- « فتح القريب المجيد ، شرح بداية المريد » للشيخ السباعي : أَلَّفها سنة (١٢٢٤هـ) .

- « حاشية علىٰ مولد المصطفىٰ صلى الله عليه وسلم » للإمام ابن حجر الهيتمي : أَلَّفها سنة (١٢٢٥هـ) أيضاً .

- « حاشية علىٰ مختصر السنوسي في فن الميزان » المنطق : أَلَّفها سنة (١٢٢٥هـ) .

---

(١) انظر « المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية » (ص٤) .

ـ « حاشية على متن السلم » للأخضري في فن المنطق أيضاً : ألَّفها سنة (١٢٢٦هـ) .

ـ « حاشية على متن السمرقندية في فن البيان » : ألَّفها سنة (١٢٢٦هـ) أيضاً .

ـ « فتح الخبير اللطيف ، شرح نظم الترصيف ، في فنِّ التصريف » : ألَّفها سنة (١٢٢٧هـ) .

ـ « حاشية على متن السنوسية في التوحيد » : ألَّفها سنة (١٢٢٧هـ) أيضاً .

ـ « حاشية على مولد المصطفى » صلى الله عليه وسلم للشيخ الدردير : ألَّفها سنة (١٢٢٧هـ) أيضاً .

ـ « شرح منظومة الشيخ العمريطي » في النحو : ألَّفها سنة (١٢٢٩هـ) .

ـ « حاشية على البردة الشريفة » : ألَّفها سنة (١٢٢٩هـ) أيضاً .

ـ « حاشية على بانت سعاد » : ألَّفها سنة (١٢٣٤هـ) .

ـ « حاشية على الجوهرة في التوحيد » المسمى بـ « تحفة المريد » : ألَّفها سنة (١٢٣٤هـ) أيضاً .

ـ « منح الفتاح ، على ضوء المصباح ، في أحكام النكاح » : ألَّفها سنة (١٢٣٤هـ) أيضاً .

ـ « حاشية على الشنشوري في فن الفرائض » المسمى بـ « التحفة الخيرية » : ألَّفها سنة (١٢٣٦هـ) .

ـ « الدرر الحسان ، على فتح الرحمن ، فيما يحصل به الإسلام والإيمان » للزبيدي الوضاحي الشرعبي : ألَّفه سنة (١٢٣٨هـ) .

ـ « رسالة صغيرة في فنِّ الكلام » : ألَّفها سنة (١٢٣٨هـ) أيضاً .

ـ « المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية » : ألَّفها سنة (١٢٥١هـ) .

ـ « حاشية علىٰ شرح ابن قاسم لمتن أبي شجاع » في الفقه الشافعي : أَلَّفها سنة (١٢٥٨هـ) .

ثم قال : (وله مؤلَّفات أخر ، ولـٰكنها لم تكتمل ؛ منها: « حاشية علىٰ جمع الجوامع » إلىٰ غاية المقدمة ، ومنها : « حاشية علىٰ شرح السعد لعقائد النسفي » ، ومنها : « حاشية على المنهج » في الفقه إلىٰ « كتاب الجنائز » ، ومنها : « شرح منظومة الشيخ النجاري » في التوحيد)[1] .

وفاته رحمه الله تعالىٰ

بعد أن انتهت للإمام الباجوري رئاسة الأزهر سنة (١٢٦٣هـ) ، وكرسيُّ الأزهر يومَها عزيز ، منيع عن غير أهله . . بقي رحمه الله تعالىٰ يدرس وينتفع به الخاصُّ والعامُّ ، وكان فيما درَّسه في تلك الأيام : « مفاتيح الغيب » للإمام الفخر الرازي في تفسير القرآن العظيم ، وكان يحضر درسه أفاضلُ الجامع الأزهر ، ولـٰكن لم يكمل له ، بسبب ما نزل به من مرض وضعف[2] .

وبقي علىٰ هـٰذه الحالة وهو يُؤَمُّ ، إلىٰ أن ضَعُف جسمه ونزل به السقم ، وحجَّهُ داء الموت ، فلا سبق ولا فوت ، إلىٰ أن فاضت روحه الطاهرة إلىٰ مولاها راضية مرضية ، يومَ الخميس الثامن والعشرين من ذي القعدة ، سنة (١٢٧٦هـ) ، وصلىٰ عليه جمع عظيم ، ودفن بتربة المجاورين ، بلَّ الله ثراه ، وجعل الجنة مأواه ، آمين .

* * *

(١) انظر « المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية » (ص٣ـ٤) وقال (ص٣٢٤) : (فإنَّ هـٰذه الحاشية بل وسائر مؤلفاته ، حظيت بالقبول في حياته وبعد مماته ، وعمَّ نفعها العباد ، وشاع ذكرها في سائر الأقطار والبلاد ، ورغب الناس في تحصيلها وحيازتها ، واستعمالها بقراءتها ومطالعتها) .

(٢) انظر « المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية » (ص٤) .

الفقير ابراهيم البيجوري
خادم العلم والفقرا
بالازهر عفي عنه

راموز توقيع الإمام الباجوري (١)



راموز توقيع الإمام الباجوري (٢)

كلمةٌ عن كتاب
« حاشية العلامة الباجوري على شرح العقائد النسفيّة »

إن الإبرازة الأولىٰ لهٰذه الحاشية توحي بالمكانة العلمية المرموقة للإمام البيجوري في علم الكلام ، فحاشيته المعروفة بـ « تحفة المريد » علىٰ سعة ما فيها وتحريراتِها وتحقيقاتِها . . لم تكن لتظهر الشيخَ الباجوري بما أظهرته « حاشيته علىٰ شرح السعد » هٰذه .

ندرك هٰذا باللغة الكلامية الصِّرفة التي اختارها هنا ، والتي لن نجد مثيلاً لها في جُلِّ الكتب التي سطرها رحمه الله تعالىٰ ، كما تُعرِّفنا الحواشي التي اعتمدها مراجعَ له في هٰذا التأليف دون غيره .

داعية التأليف :

ذكر العلامةُ الباجوري صدرَ التأليف : أنَّ أستاذه وشيخه العلامة محمداً الفضالي هو مَنْ طلبَ منه التحشيةَ علىٰ « شرح العقائد » ؛ حيث قال : (لمَّا كان « شرح العقائد النسفية » للمحقق المدقق العلامة الفهامة ؛ سعد الدين التفتازاني ؛ مشهوراً بصعوبة العبارات والمباني ، خصوصاً ما كتبه عليه العلامة الخيالي ؛ فإنه مجمل المقال . . أمرني مَنْ هو محفوف بلطف الكبير المتعالي ؛ أستاذُنا وشيخنا الشيخ محمد الفضالي : أن أكتب عليه كتابة تَحُلُّ ألفاظه ، وتبين مراده ؛ فامتثلت أمره لي بذلك . . .) إلىٰ آخر ما ذكر[1] .

---

(١) انظر (ص ٧٥) .

منهجه في هـٰذه « الحاشية » ، والمراجعُ التي اعتمدها فيها :

ككلِّ الحواشي التي ذاعت للعلامة الباجوري . . كانت هـٰذه الحاشية ؛ فقد التقط من « شرح العقائد » العبارات التي تستأهل الشرح عموماً ، ولـٰكن كانت له وقَفات طويلة مع عويصاتها ، فهي التي اعتنىٰ بها علامتنا الباجوري ، فما كان ليشتغل بتطويل الكلام في الواضحات ، والتغافل عن هـٰذه العويصات .

فكان ممَّا سار عليه :

- شرح المصطلحات الدائرة في هـٰذا العلم ، مما لم يعرض له الشارح .
- العناية بعود الضمائر التي قد توهم وتورث الترديد .
- تحرير محلِّ النزاع عند إجمال الشارح للكلام ، وهـٰذا قليل .
- نظم الأقيسة التي أجملها الشارح بذكر بعض مقدِّماتها أو اكتفىٰ بذكر نتائجها ، وبيانُ العنايات والعِلاوات والتفسيرات والاستدراكات .
- صياغة الاستعارات التي استعملها الشارح أو المصنف في نظم كلامهما .
- مقارنة بعض اختيارات الشارح بغيرها من كتبه البلاغية والأصولية .
- بيان بعض التعبيرات التي رجا العلامة البيجوري أنْ لو سار عليها الشارح .
- عزو بعض الأقوال لأصحابها ، والتعريف ببعض الأعلام .
- صناعة بعض التحريجات والإجابةُ عنها ؛ طلباً لمزيد البيان .
- التمثيل لبعض المسائل والأدلة المسكوت عنها .
- الاعتراض علىٰ بعض العبارات أو التمثيلات التي ساقها العلامة الشارح ، وغالبها منقول من الحواشي التي اعتمدها إمامنا البيجوري .

أما بشأن المراجع الرئيسة لهـٰذه الحاشية المباركة :

فهي : « حاشية العلامة عبد الحكيم السيالكوتي على الخيالي » ، فكان بالضرورة اعتماد « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد » ، ومعهما « حاشية العلامة

عصام الدين الإسفراييني علىٰ شرح العقائد » ، هـٰذه الحواشي الثلاثة هي الكتب الرئيسة التي أكثرَ العلامةُ البيجوري النقلَ عنها ، وكثيراً ما لا يُصرِّح بذلك ، وأخصُّها اعتماداً ونقلاً هي « حاشية العلامة السيالكوتي » ، فمع كون العلامة الباجوري لم يتمَّ تحشيته علىٰ « شرح العقائد » ، ولـٰكنه التهمَ بما كتبه فيما بين أيدينا قرابةَ ثلثي « حاشية العلامة السيالكوتي » ! وكان قد سار معها سطراً سطراً ، وأفاد منها جلَّ مادته العلمية .

ومع هـٰذا : تجدر الإشارة إلىٰ ميزة نجدها عند الإمام الباجوري في « حاشيته » ؛ وهي عرضه لمادة الكلام التي تعوَّصت بعضُ عباراتها عند هـٰؤلاء الأئمة الجِلَّة الأعلام . . بلغةٍ لن يعسر فهمها على الطالب المتمرِّس ، خلافاً لما نجده من عُسْرٍ عند غيره ، فكان تليينُ عباراتهم من أهمِّ الأعمال التي قصدها العلامة الباجوري في هـٰذه « الحاشية » .

والمتتبِّع يرىٰ أنه اعتمد غير هـٰذه الحواشي الثلاثة ؛ كـ « حاشية النبراس » للعلامة الفرهاري ، و« حاشية العلامة الكستلي » ، وقد صرَّح علىٰ ندرة بالنقل عنه ، هـٰذا إلىٰ بعض الكتب الأصولية والكلامية التي صرَّح بالنقل عنها أيضاً .

ما شرحه العلامة الباجوري في هـٰذه « الحاشية » :

أتت هـٰذه الحاشية : علىٰ مقدمة العلامة الشارح ، وعلى الحديث على المبادئ والتمهيدات ، وأبحاثِ النظر وأسباب العلم ، وبحثِ الكلام علىٰ حدوث العالم ، والحديثِ عن صفة الوجود وصفات التنزيه ، وبعضِ صفات المعاني ، لينقطع الكلام هنا لأمر خفي فلم يظهر ، وإلى الله المرجع والمستقر .

وقد أسهب المحشي العلامة الباجوري في هـٰذه القطعة من « شرح العقائد » والتي تقرب من ثلث حجمه . . إسهابةً طويلة النفس ، ولو قدَّر الله سبحانه التمام لكانت هـٰذه الحاشية من أوسع ما كُتب علىٰ « شرح العقائد » ، ولـٰكن السُّلوان فيما نجد العناية به مما هو معدود من الذي يحتاج إلىٰ بيان ، فليس ثَمَّ كبير حسرة .

ولك هنا أن تقف وتعلم : أنَّ هـٰذه « الحاشية » ليست الكتاب الوحيد الذي لم تَفسَح الأيامُ للعلامة الباجوري لإتمامه ، بل هو ضمن مجموعة كُتُب هي من الأمَّهات التي شهدت الأيام بتربُّعها على المِنصَّة الأولىٰ للتأليف ، وتداولتها الأقلام والمحابر بالشرح والتحشية ؛ فقد جرى الشيخ الباجوري شوطاً في شرحه لكتاب « جمع الجوامع » للإمام ابن السبكي في أصول الفقه والعقيدة والتصوف ، وصل فيه إلىٰ غاية المقدمة ، وآخرَ في شرح « منظومة الشيخ النجاري » في التوحيد ، وكذا عمد لشرح « منهج الطلاب » لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ، ووصل إلىٰ (كتاب الجنائز)[1] ، ولو كُتب لـ « حاشيته » هـٰذه الإتمامُ . . لصارت « الحاشيةَ » الإمام .

قال العلامة المؤرخ عبد الرزاق البيطار في ترجمته : (وله مؤلفات أُخر لم تكمل ، فلذا أضربنا عن ذكرها صفحاً)[2] .

وكأنَّ الشيخ البيطار لم يعتدَّ بهـٰذه المبتورات ، وكم من كتب دخلت أرجاء المكتبة الرحبة ، وانتفع بها الطلبة والباحثون ، وهي لم يكتب لها التمام ! وليس من الحكمة هجرُ كتابٍ ذنبُهُ أنه لم تكتمل معالمه ، بل النفع حاصل ، ولا سيَّما الكتبِ التي سَطَرتها أقلام الأعلام .

* * *

---

(١) كذا في « المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية » (ص٤) ، وفي « نزهة الفكر » للحضراوي (١/ ٤٣) ، وعلق محققه : (وله كتب أخرىٰ غيرها) .

(٢) انظر « حلية البشر » (١/ ٩) .

منهج العمل في الكتاب

رغم انفراد النسخة المعتمدة لهٰذه « الحاشية ».. كانت العزيمة منعقدة لإخراجها ، علىٰ كثرة الصعوبات التي لا تخفىٰ على الباحث في مثل هٰذه الحالة ، وقد تمَّ بحمد الله تعالىٰ وفضله ربط مقاطعها مع النص المتين المحقق لكتاب « شرح العقائد النسفية » ، هٰذا الشرح الذي تمَّ بعون الله وتوفيقه تحقيقه علىٰ أنفس النسخ الخطية ، والعناية به وتحليته بعيون التعليقات العلمية ؛ من حواشيه المتكاثرة مطبوعةً ومخطوطة ، فخرج بما تقَرُّ به أعينُ المهتمِّين بالتراث الكلاميِّ عموماً ، وبتآليف العلامة السعد خصوصاً .

وكان من جملة ما وقفنا عليه من حواشي هٰذا الكتاب المخطوطة اليتيمة لهٰذه الحاشية المباركة ، وعاينَّا ما حوته من علمٍ جمٍّ ، وبعدما أفدنا منها كثيراً من التعليقات.. ارتأينا أن ترى النور كأخواتها من الحواشي التي وضعت علىٰ هٰذا الشرح ، ولم نرَ عدمَ تمامها ذنباً لها يقضي عليها أن تبقىٰ حبيسة الأدراج .

وكان من جملة العنايات بهٰذه « الحاشية » : تخريج جميع النصوص المصرَّح بنقلها من كتبها الأمِّ ، بل وتخريج غيرها للبحث والتوسع في المسائل الحرجة ، وضبط الغريب وما قد يشكل ، والتعليق علىٰ ندرة علىٰ بعض العبارات الموهمة .

ويحسن التنبيه هنا علىٰ وجود بعض كلمات ـ وهي قليلة بالنسبة لحجم الكتاب ـ رسمت رسماً إملائياً مغلوطاً فيه ، وأخرىٰ سبق بها قلم الناسخ فكتبها علىٰ غير صورتها ، أو وهَم فكتب أخرىٰ مكانها ، وقد تمَّ تصحيح هٰذا النوع من الأخطاء دون الإشارة إلى الأصل ، كرسم (اللذين) : (الذين) ، و(الموجود) : (المجود) مثلاً ، أما الكلمات التي تغاير رسمها تغايراً فاحشاً فقد تم تصحيحها من

الأصول المنقول عنها ، مع الإشارة في أغلب الأحوال إلىٰ أصلها ؛ ككلمة (التحرز) التي رسمت غلطاً : (التحيز) مثلاً .

وقد سقطت بعض الكلمات ـ علىٰ ندرة أيضاً ـ وتمَّ استدراكها من الكتب الأصول إن كانت في موضع نقل ، أو بما يفرضه السياق ، وتنبيهاً علىٰ ذلك وضعت بين معقوفين هـٰكذا : [] ، علىٰ أنها ليست في أصل النسخة .

بقي أن يقال : إنَّ العلامة الباجوري كما علمت لم يُتِمَّ تأليف هـٰذه الحاشية ، ولذا تمَّت المحافظة علىٰ جُلِّ التعليقات العلمية التي دُوِّنت علىٰ « شرح العقائد » ، والتي سيجد فيها القارئ شيئاً من السلوان بعد انقطاع حبل « الحاشية » ، بل إنَّ « الشرح » و« التصنيف » لهـٰذه « الحاشية » بفضل الله تعالىٰ ومنِّه . . من أحسن ما قد يقف عليه الباحث ؛ لما بُذل فيهما من جهد ووقت ، وعناية وضبط ، ومراجعات عديدة لمطولات الحواشي التي كثرت عليهما .

وبعد :

فحبلُ الودِّ مبرم ، وعقد الشكر محكم . . لكل من أسدىٰ معروفاً في خدمة كُتُب التراث ، ولا سيَّما (دار التقوىٰ) التي أصرَّت علىٰ إبراز هـٰذه الحاشية العلمية بعد عناء طويل في تحقيق « شرح العقائد النسفية » ؛ لترصِّع تاج ذاك العمل بدُرَّةِ هـٰذه « الحاشية » ، وتضمَّ الخير إلى الخير ، وتُحيي قطعة علمية لم تأتِ عليها ذيول العناية ، وكادت تنساها ذاكرة التاريخ ، والله تعالىٰ من وراء القصد ، وله سبحانه الأمر من قبل ومن بعد .

والحمد لله رب العالمين

وصف النسخ الخطية
لـ ((شرح العقائد النسفية))

لكتاب « شرح العقائد النسفية » كمٌّ كبير من النسخ في دور المخطوطات ؛ لما له من الذيوع بين العلماء وطلبتهم ، ولدخوله في سلاسلِ تدريس علم العقيدة ، وقد تمَّ بحمد الله وفضله اعتمادُ تسعِ نسخٍ خطيَّة رئيسة ، إضافةً إلىٰ أكثر من خمس وعشرين نسخة كانت بين يدي التحقيق للاستئناس ، وإليك وصف هـٰذه النسخ المعتمدة :

النسخة الأولىٰ

نسخة مكتبة فيض الله أفندي بإستنبول ، ذات الرقم (١١٥٦) ، وهي نسخة قريبة عهد بوفاة المؤلف نسبياً ؛ إذ كُتِبَتْ بمدرسة بايزيدية في بلدة برس سنة خمس وثلاثين وثمان مئة من الهجرة المصطفوية .

ناسخها : هو مصطفى بن بيشرو ، وقد كتبها بخط جميل ، وميَّز متن العقائد باللون الأحمر ، مع شكل بعض كلماتها ، وكثرةٍ من التعليقات المنتشرة في هامشها ، والدالة علىٰ علم مالكها .

وهي نسخة تامة ، انفردت ببعض المغايرات عن أكثر النسخ المعتمدة ، وقد وقعت في (٦١) ورقة ، وعنونت بـ « شرح عقائد » للتفتازاني علىٰ « متن » عمر نسفي ، وكُتب في آخرها بعض الفوائد العامة .

ورمز لها بـ (أ) .

النسخة الثانية

نسخة مكتبة فيض الله أفندي بإستنبول ، ذات الرقم (١١٥٥) ، وهي نسخة تامة ، وقريبة عهد من أختها ؛ إذ كُتبت سنة ثمان وأربعين وثمان مئة هجرية .

ناسخها : عبد الرحمـٰن بن أحمد بن ولي الدين ، وكتبت كسابقتها بخط جميل ، ووضع فوق كلام المتن خطٌّ أحمر ، وانتشرت التعليقات بين سطورها وهوامشها ، وقد أُلحق في خاتمتها « متن عقائد النسفي » مفرداً في ثلاث ورقات ، ووقعت بتمامها مع المتن في (٧٥) ورقة ، وجاء في ورقة العنوان منها : (« شرح العقائد » لمولانا سعد الدين التفتازاني رحمه الله سبحانه) ، مع نثر بعض الفوائد ، وقد وقعت الإفادة من دقة ضبط هـٰذه النسخة ، مع شبه توافقها مع النسخ المعتمدة الأخرىٰ غير النسخة الأولىٰ .

ورمز لها بـ(ب) .

النسخة الثالثة

نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق ، ذات الرقم (١٠٠٠٧) ، وهي نسخة تامة ، ومن أقدم النسخ الخطية للكتاب ؛ حيث كتبت سنة ثمان عشرة وثمان مئة هجرية ، وإنما أُخِّرت لوقوع بتر يسير في الورقة الرابعة والخامسة منها ، مع تفشي الخروم فيها من أولها إلىٰ آخرها ، ولـٰكنها مع هـٰذا كله مقروءة .

لم يقع التصريح باسم ناسخها ، وقد كتبت بخط نسخي معتاد ، وكُتب « متن العقائد » فيها بلون مغاير ، وجاء في ورقة العنوان منها : (كتاب « شرح العقائد » للتفتازاني تغمده الله برحمته ، وأسكنه فسيح جنته ، ونفعنا به والمسلمين ، آمين آمين آمين) .

ورمز لها بـ(ج) .

النسخة الرابعة

نسخة مكتبة كوبريلي بإستنبول ، ذات الرقم (٢٤٥) ، وهي نسخة تامة ، صُدِّرت بكتابة « متن عقائد النسفي » في خمس ورقات ، ووقعت بتمامها في (٧٨) ورقة ، وأُرِّخَتْ كتابتُها دون ذكر ناسخها سنة تسع وتسعين وثمان مئة هجرية .

وهي من النسخ المضبوطة ، كتبت بخط نسخي جميل ، وكثرت على هوامشها التعليقات والشروح ، ومُيِّزَ « متن العقائد » فيها بوضع خط أحمر فوقه .

ورمز لها بـ (د) .

النسخة الخامسة

نسخة مكتبة كوبريلي بإستنبول ، ذات الرقم (٢٤٤) ، وهي نسخة تامة ، وقعت ضمن مجموع كبير ، جاء كتاب « شرح العقائد » في صدره ، من الورقة (٥) إلى الورقة (٤٨) ، وعدد أوراق المجموع بتمامه (١٦٩) ورقة ، وجاء بعد « شرح العقائد » : « متن العقيدة الطحاوية » ، ثم « شرح الطحاوية » لسراج الدين الهندي الحنفي ، ثم « درج المعالي في شرح بدء الأمالي » ، ثم « أصول الدين » للإمام الماتريدي ، ثم « بحر الكلام » لأبي المعين النسفي ، ثم « الانتصار والترجيح للمذهب الصحيح » ، ثم « الغرة المنيفة » .

وقد كتبت هـٰذه النسخة سنة خمس وستين وتسع مئة ، وكغيرها مُيِّز « متن العقيدة » بوضع خط أحمر فوقه ، وخطها نسخي معتاد ، وقد شكلت كثيرٌ من كلماتها ، وفشت فيها التعليقات المنقولة وغيرها .

ورمز لها بـ (هـ) .

النسخة السادسة

نسخة آيا صوفيا بإستنبول ، ذات الرقم (٢٢٩٨) ، وهي نسخة سلطانية مرموقة تامة ، من أوقاف السلطان محمود خان ، وهي ضمن مجموع ، تصدره كتابنا « شرح العقائد النسفية » ، وبعده « المطوَّل » ، و« قواعد ابن هشام الكبرىٰ » ، و« الصغرىٰ » ، وغير ذلك .

كُتبت بخط نسخي معتاد ، وجرى القلم ثرّاً علىٰ هوامشها بالتعليقات المقتبسة من حواشي « شرح العقائد » وغيرها .

وهي من النسخ القريبة العهد بالعلامة السعد نسبيّاً ؛ فقد كُتبت سنة (٨٥٨ هـ) ، علىٰ يد ناسخها : محمد بن محمد بن الفيومي الشافعي .

ورمز لها بـ (و) .

النسخة السابعة

نسخة آيا صوفيا بإستنبول ، ذات الرقم (٢٢٩٩) ، وهي نسخة تامة ، وأيضاً هي من أوقاف السلطان محمود خان ، كُتبت بخط نسخي جميل ، وشُكِلَ كثير من كلماتها .

ترجع نفاسة هاذه النسخة : أنها رُوجعَتْ ودُرِسَتْ من قبل عَلَمينِ وإمامين كبيرين ؛ وهما : القاضي زين الدين عبد الرحمـٰن بن أحمد الحسباني الحنفي ، والقاضي حسام الدين محمد بن العماد الحنفي ، وكان الفراغ من هاذه المحاورة مفتتح سنة (٨٦٩ هـ) .

وهي أيضاً من النسخ القريبة العهد بالمؤلِّف نسبيّاً ؛ فقد كُتبت سنة (٨٦٤ هـ) ، علىٰ يد ناسخها : تاني بك الأشرفي ، وقوبلت مقابلة تحرير وتصحيح كما جاء في خاتمتها .

ورمز لها بـ (ز) .

النسخة الثامنة

نسخة المكتبة الوطنية بأنقرة ، ذات الرقم (Hk 121) ، وهي نسخة تامة ، وتعدُّ من النسخ القديمة للكتاب ؛ فقد كتبت سنة (٨٢٣هـ) ، وبخط نسخي جليٍّ ، وهي كغيرها قد كثرت في هوامشها التعليقات والشوارح، وميِّز المتن بكتابته باللون الأحمر ، وقد قوبلت مقابلة تامة ، ووقعت منها إفادات طيبة .

ورمز لها بـ (ح) .

النسخة التاسعة

نسخة مكتبة ضريح بير محمد شاه ، ذات الرقم (٥١٨) ، وهي نسخة تامة ، وقع تأريخ نسخها في خاتمتها ما يوهم أنها كتبت سنة (٨٠٩هـ) ، فإن صح ذلك فهي أقدم نسخة وُقفَ عليها في إخراج الكتاب، لكن احتمال ذلك بعيد، والله أعلم.

وقعت هذه النسخة في (٩٩) ورقة، وجاء بهوامشها بعض الحواشي والتعليقات، ويظهر أنها قوبلت وصححت أيضاً، وقدمت بعض التصحيحات التي لم تلفَ في غيرها .

ورمز لها بـ (ط) .

* * *

وصف النسخة الخطّيّة
لـ « حاشية الباجوري »

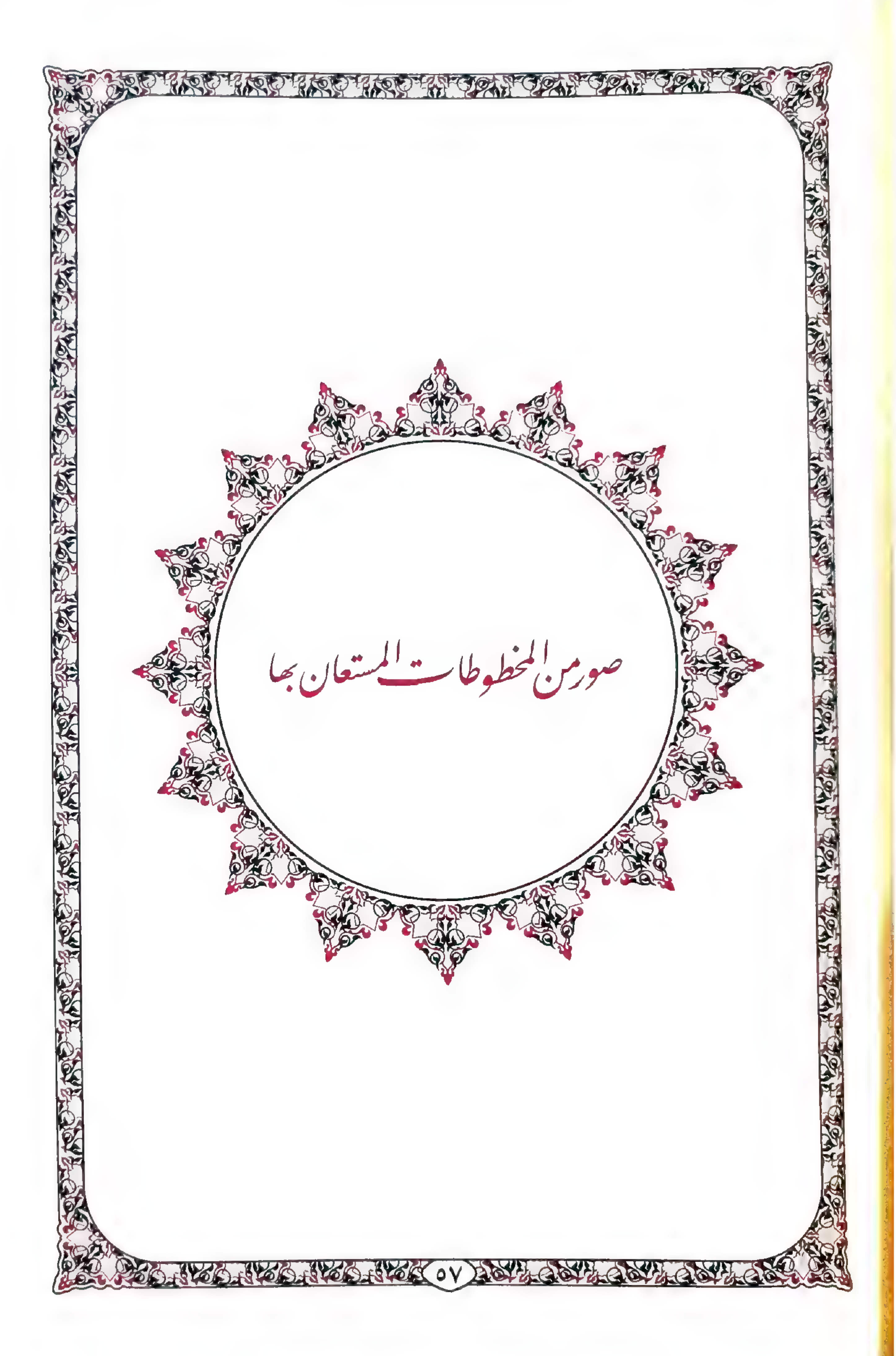
وهي نسخة يتيمة في المكتبة المركزية لوزارة الأوقاف المصرية (السيدة زينب) ، ذات الرقم العام (٣٧٣٩) والخاص (٣٨٥) ، وهي نسخة تامة لما ألَّفه وكتبه المؤلف العلامة الباجوري ، وإن كانت غير تامة باعتبار « شرح العقائد النسفية » ، إذ توقَّف المؤلف عن إتمامها عند بدايات الحديث عن (صفات المعاني) .

وقعت هـٰذه النسخة في (٢٢٢) ورقة ، وكتبت بخط نسخي في غاية الوضوح ، ناسخها لم يذكر في التعريف بنفسه سوىٰ قوله : (عيسىٰ محمد) ، فرغ من كتابتها سنة (١٢٩٨هـ) ، وقد جاء في خاتمتها : (إلىٰ هنا انتهىٰ كلام المؤلف علىٰ « شرح العقائد النسفية ») .

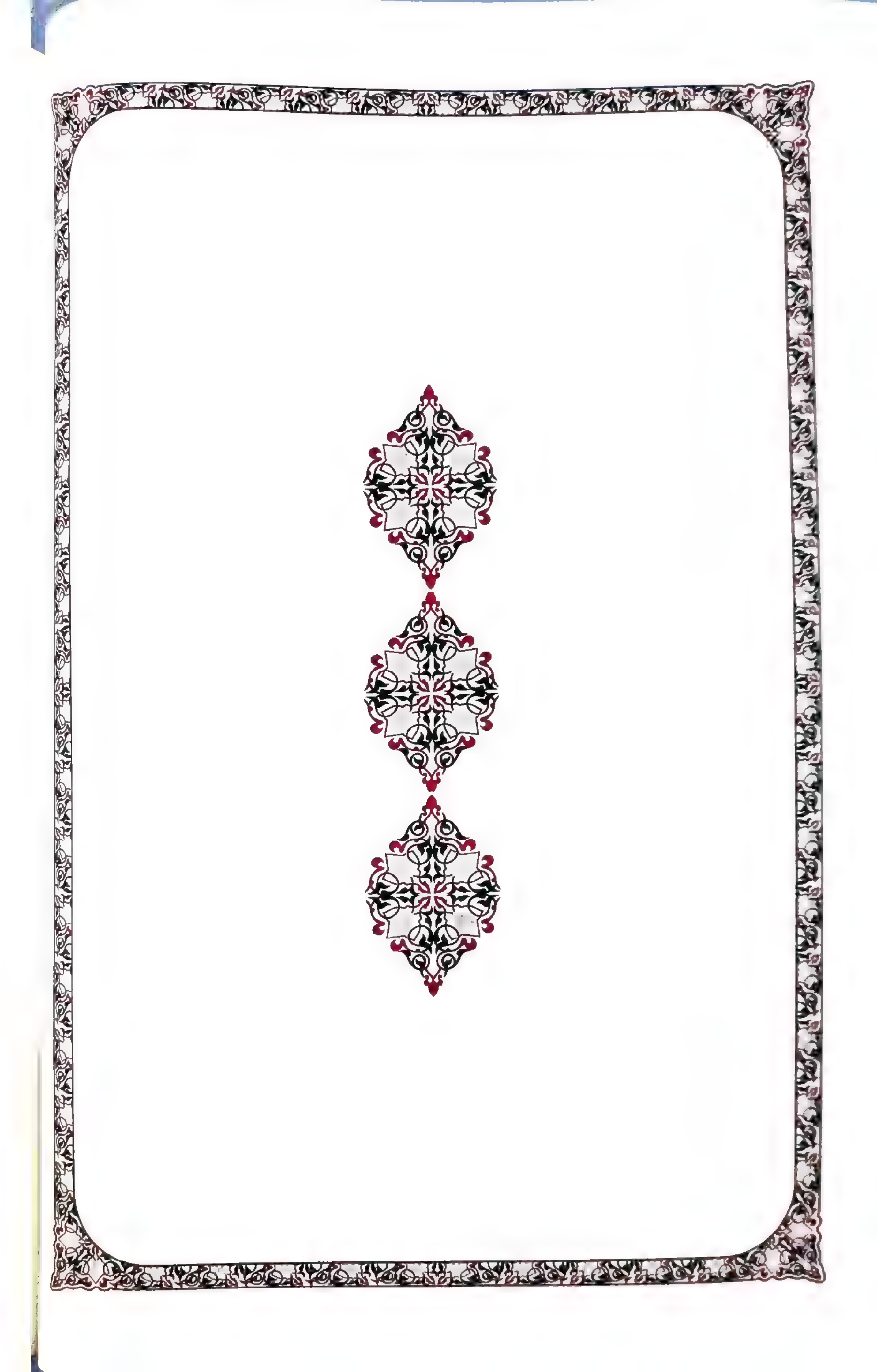
وقد كُتبت بعض كلماتها الرئيسة باللون الأحمر ، وعلىٰ رأسها كلمة (قوله) التي تشير إلىٰ كلام العلامة الشارح سعد الدين التفتازاني ، وقد وقعت فيها علىٰ ندرة بعضُ الأخطاء الإملائية والنحوية ، وبعضُ الأوهام التي يتكفَّل بتصحيحها السياق فلا تخفىٰ ، ويظهر من خلال الاستدراكات التي وقعت في هامشها أنها قوبلت مقابلة تامة علىٰ نسخة أخرىٰ ، والعلم عند الله تعالىٰ .

ورمز لها بـ (الأصل) .

* * *

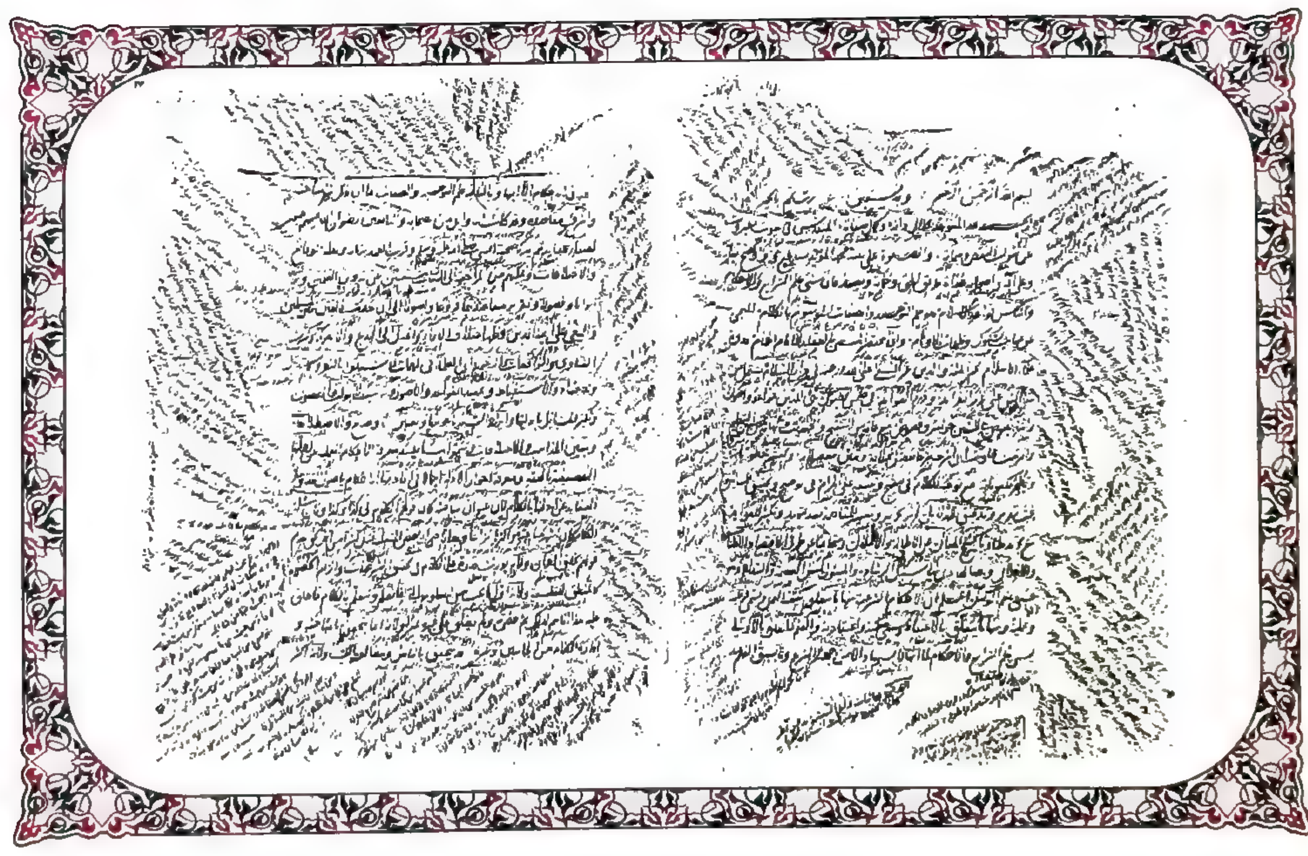


صور من المخطوطات المستعان بها





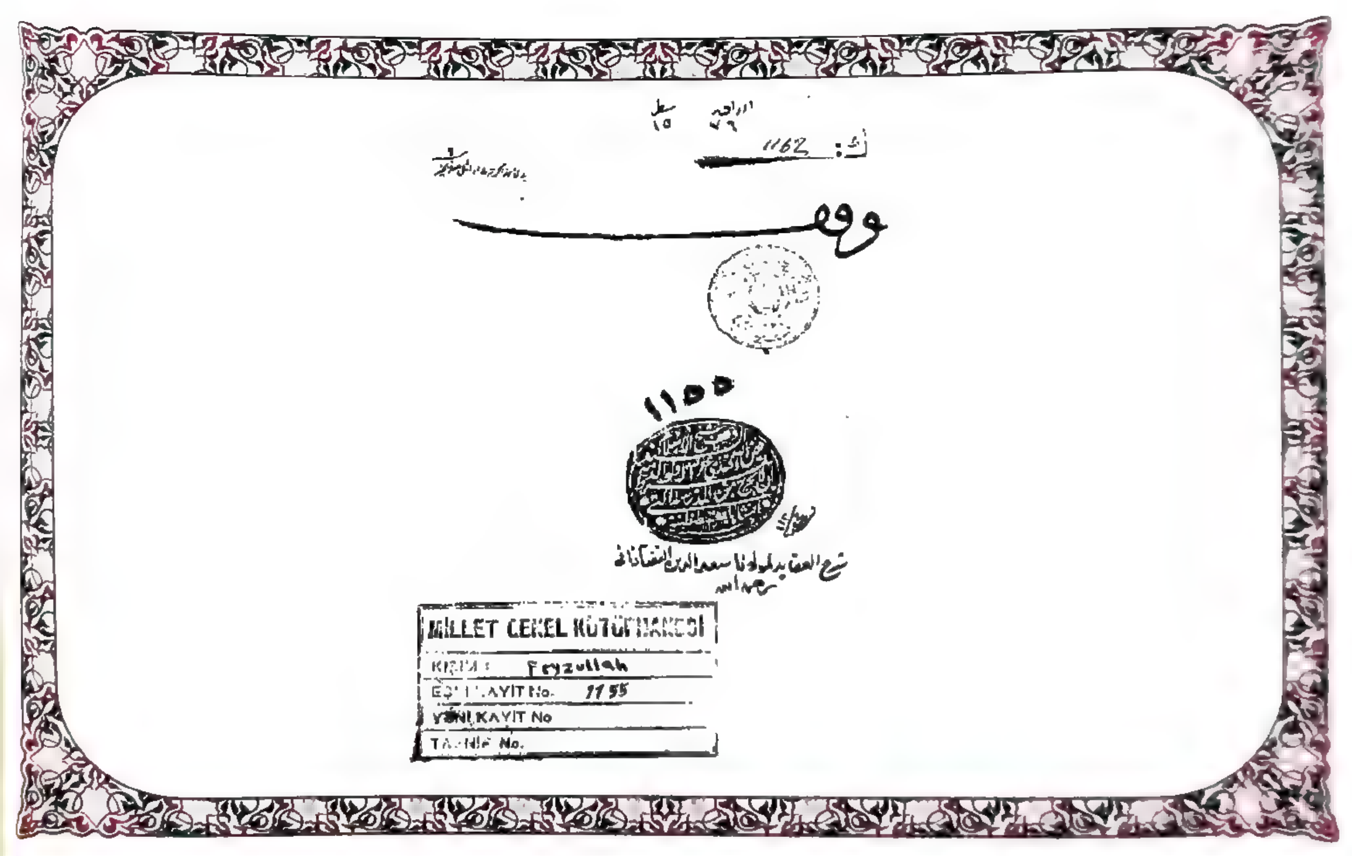
راموز ورقة العنوان من النسخة (أ)



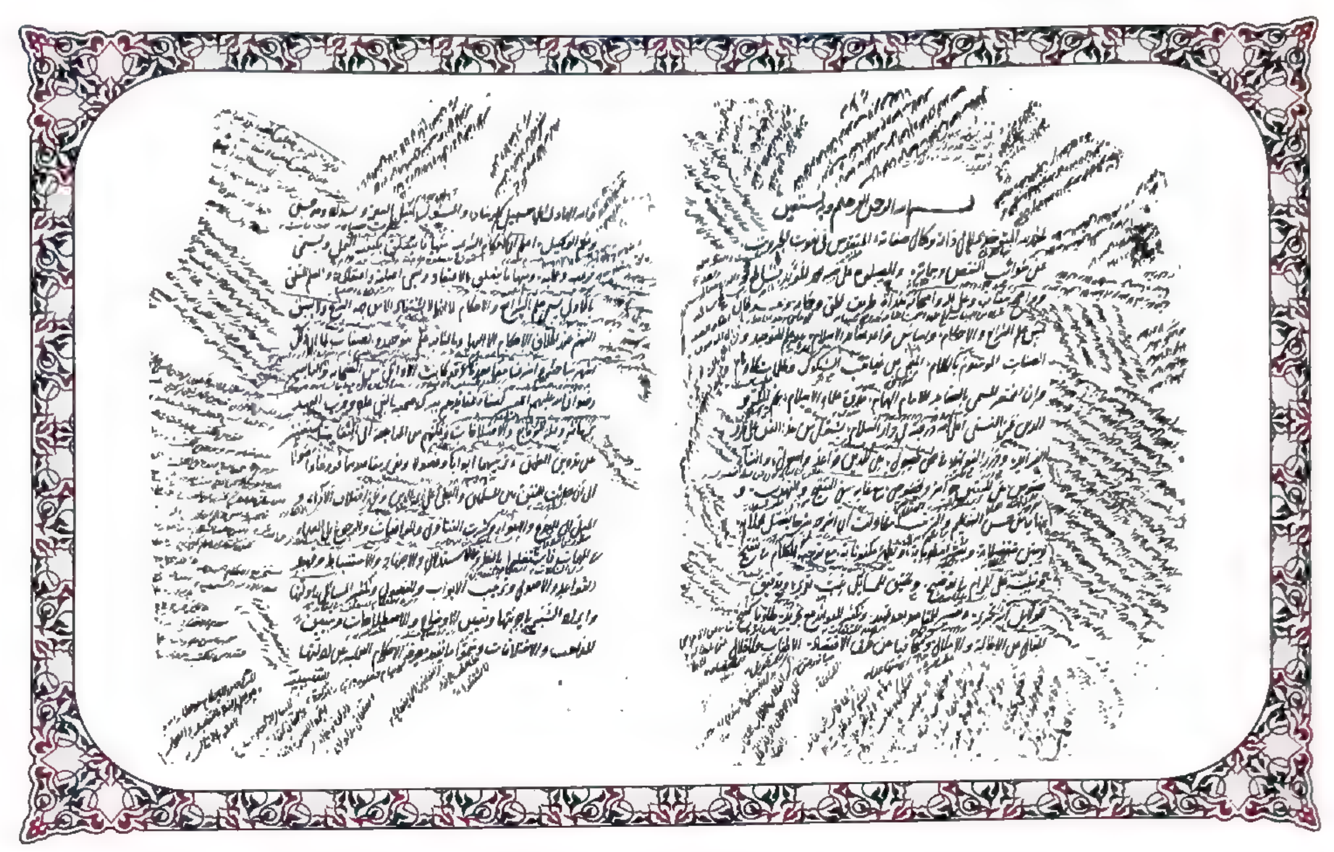
راموز الورقة الأولى من النسخة (أ)



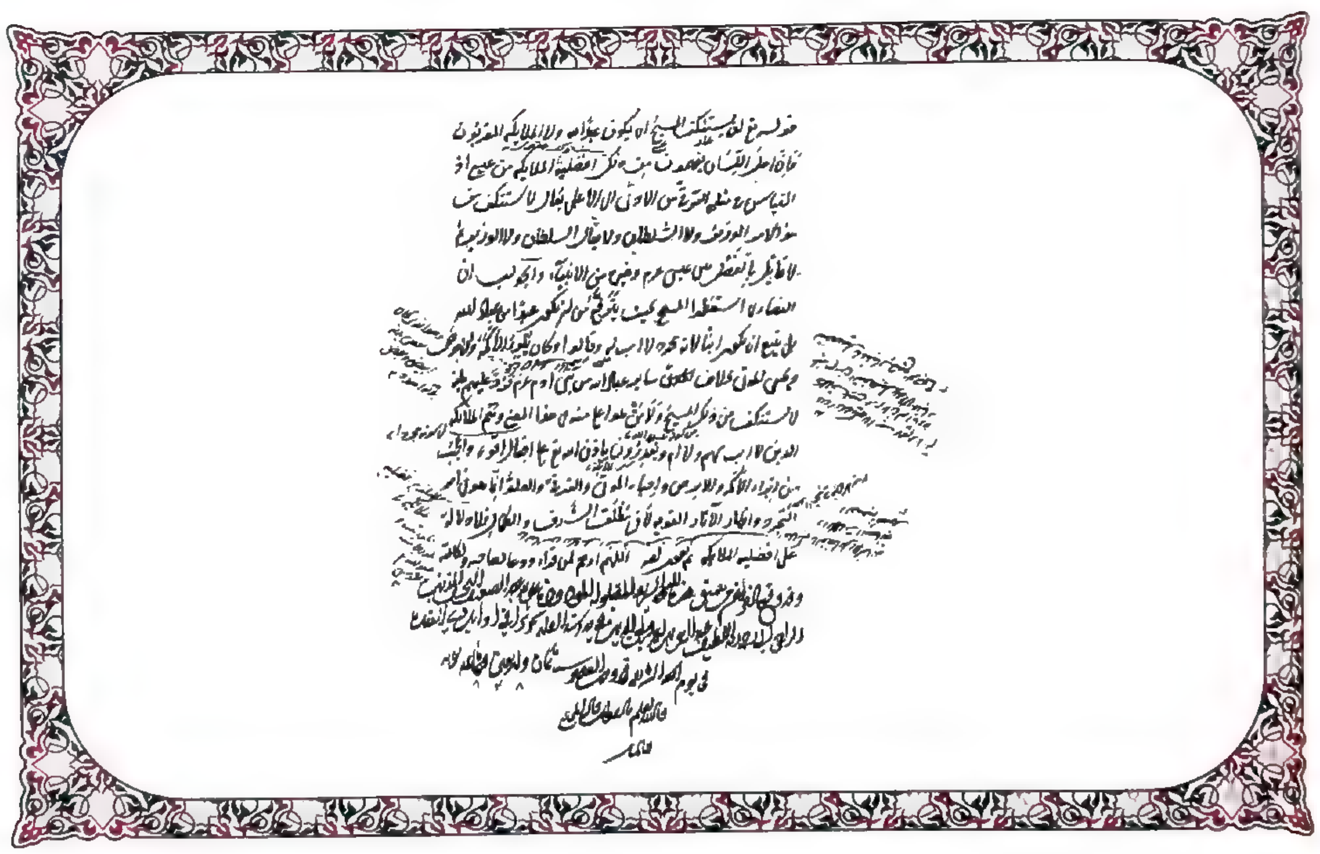
راموز الورقة الأخيرة من النسخة (أ)



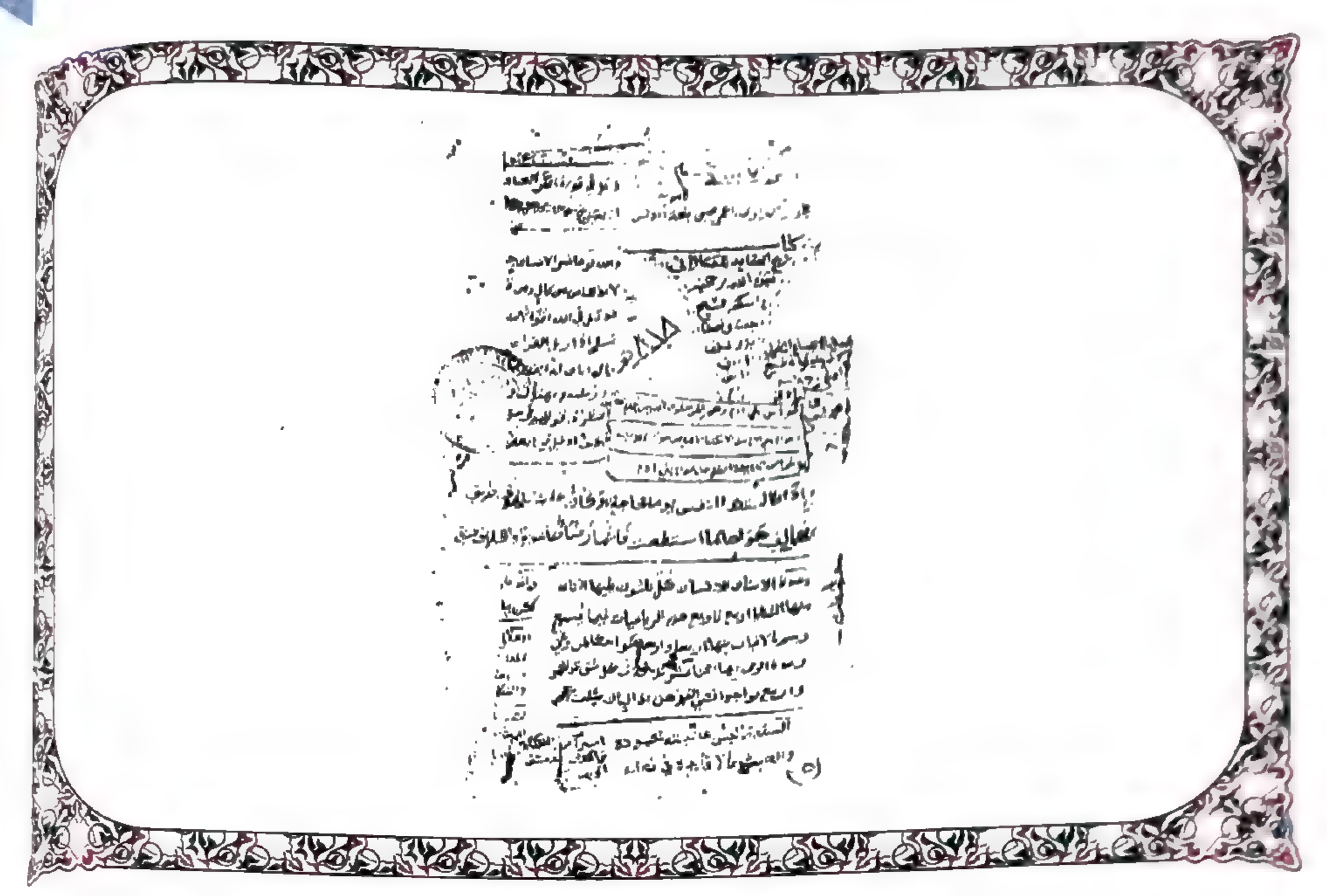
راموز ورقة العنوان من النسخة (ب)



راموز الورقة الأولى من النسخة (ب)



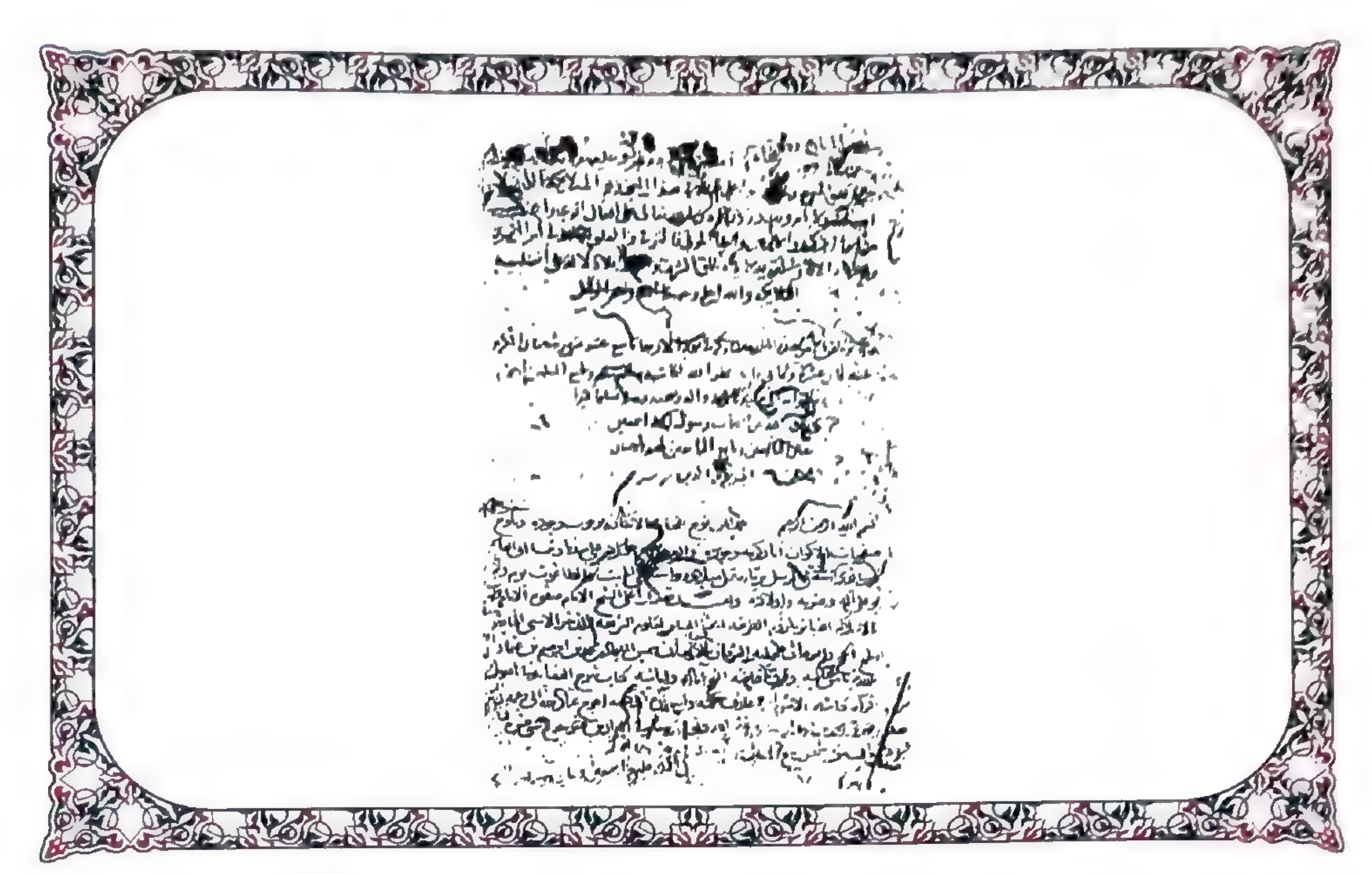
راموز الورقة الأخيرة من النسخة (ب)



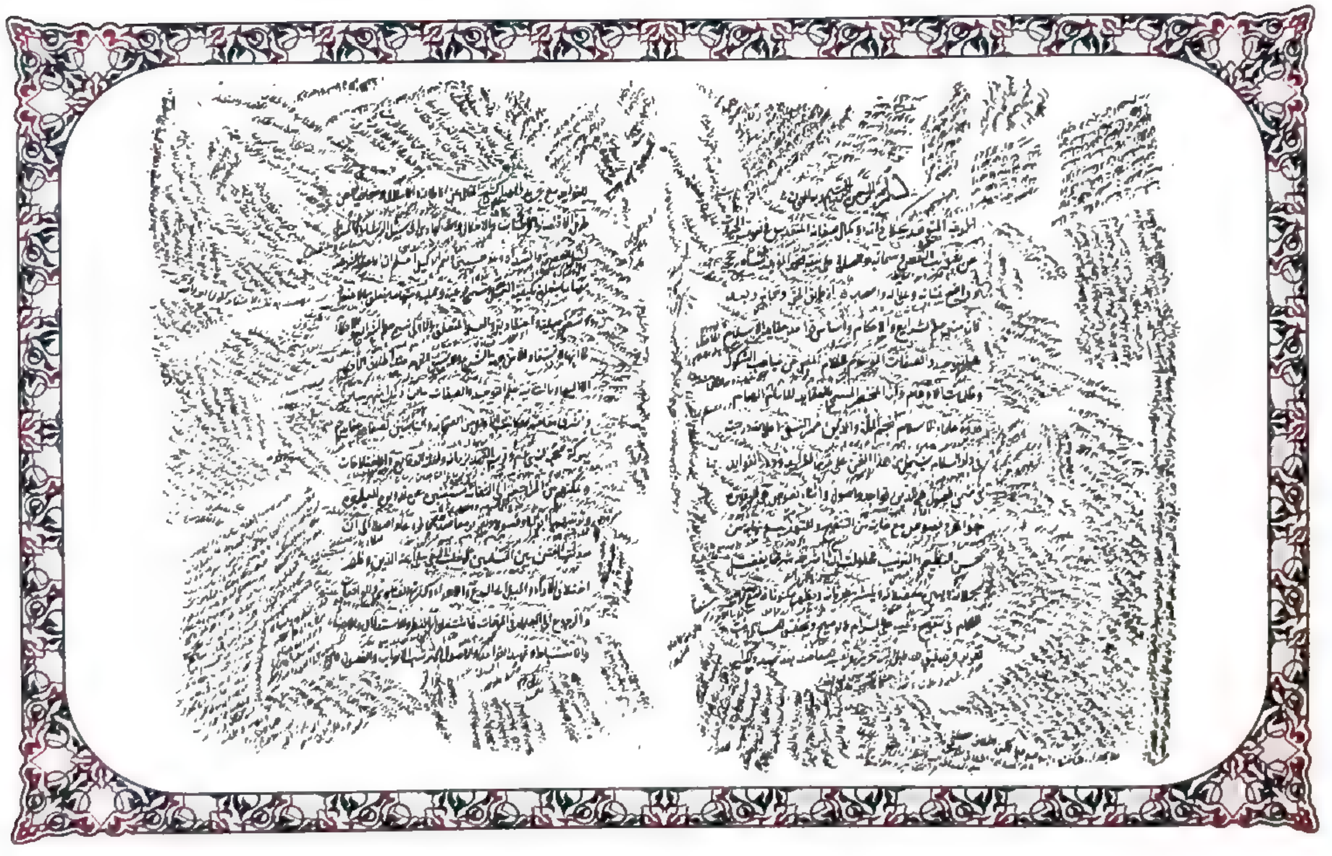
راموز ورقة العنوان من النسخة (ج)



راموز الورقة الأولى من النسخة (ج)



راموز الورقة الأخيرة من النسخة (ج)



راموز الورقة الأولى من النسخة (د)



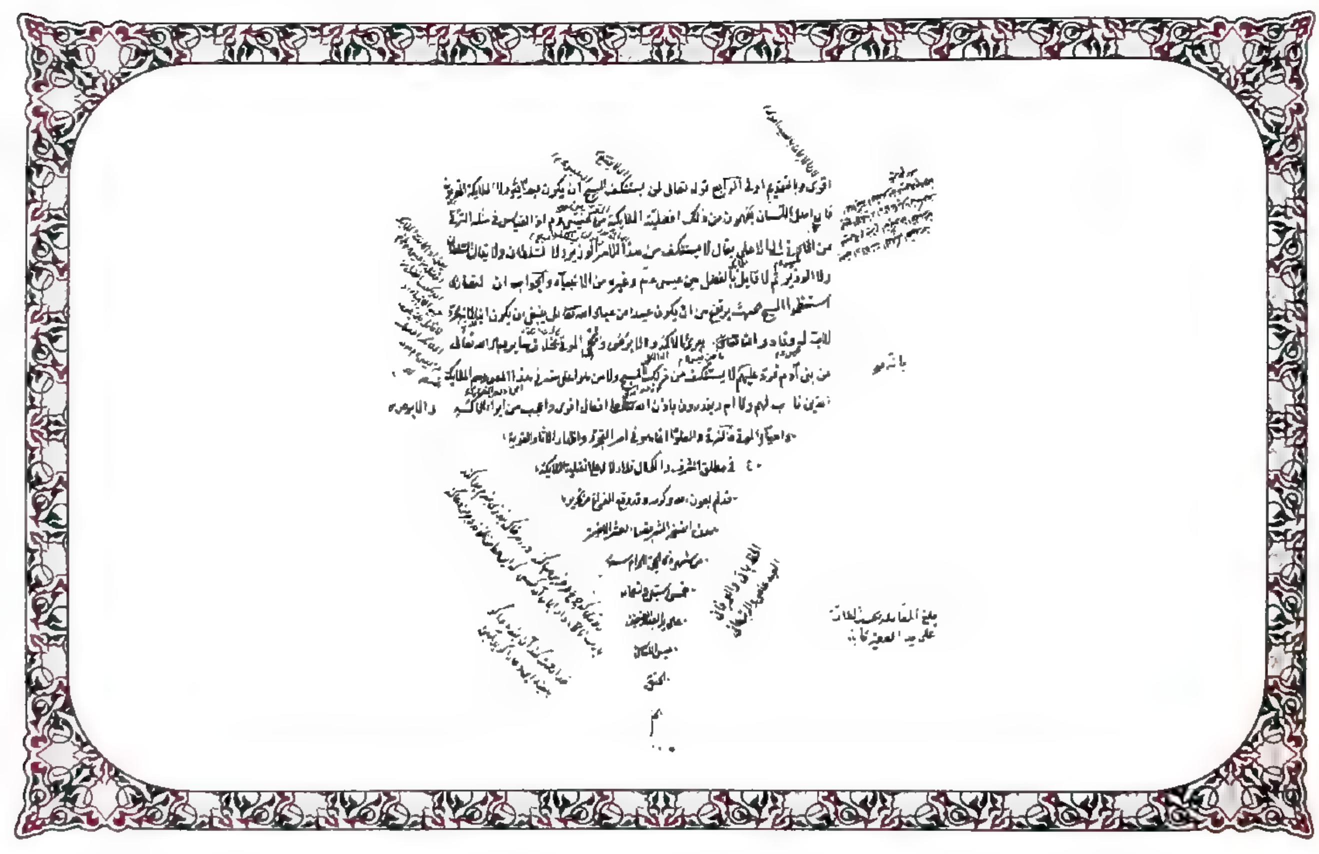
رامoz الورقة الأخيرة من النسخة (د)



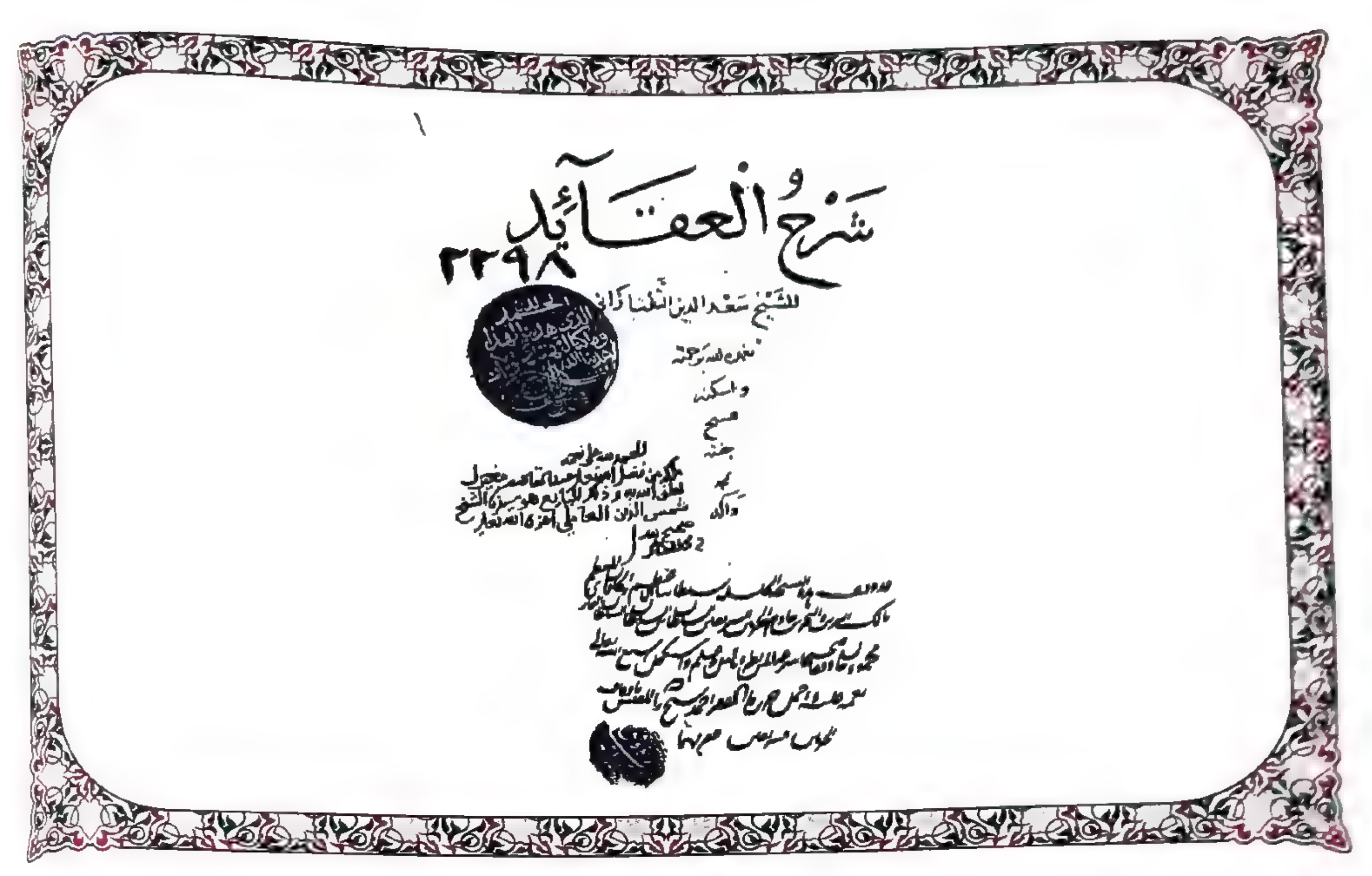
رامoz ورقة العنوان من النسخة (هـ)



راموز الورقة الأولى من النسخة (هـ)



راموز الورقة الأخيرة من النسخة (هـ)

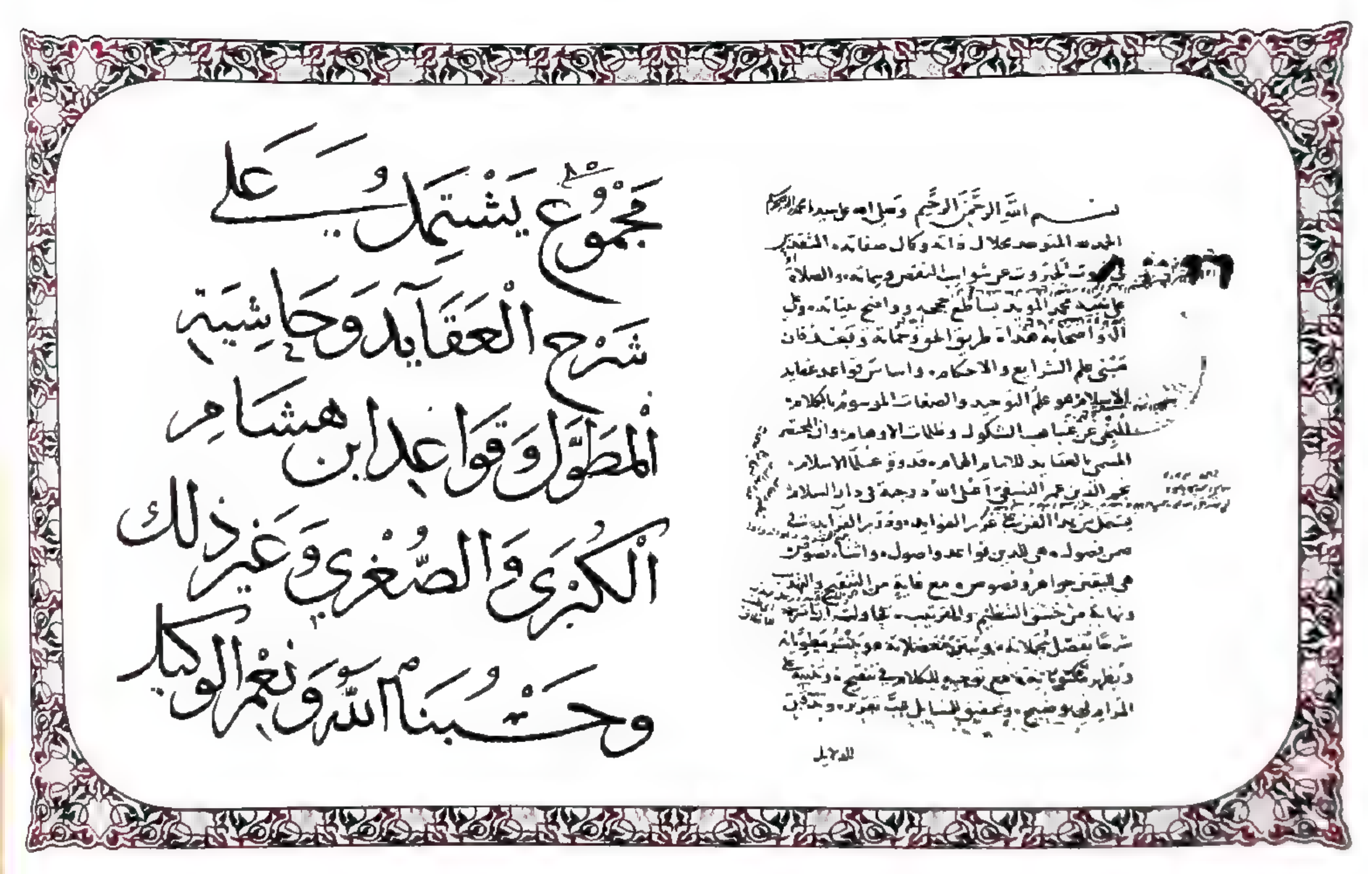


شرح العقائد

٢٢٩٨

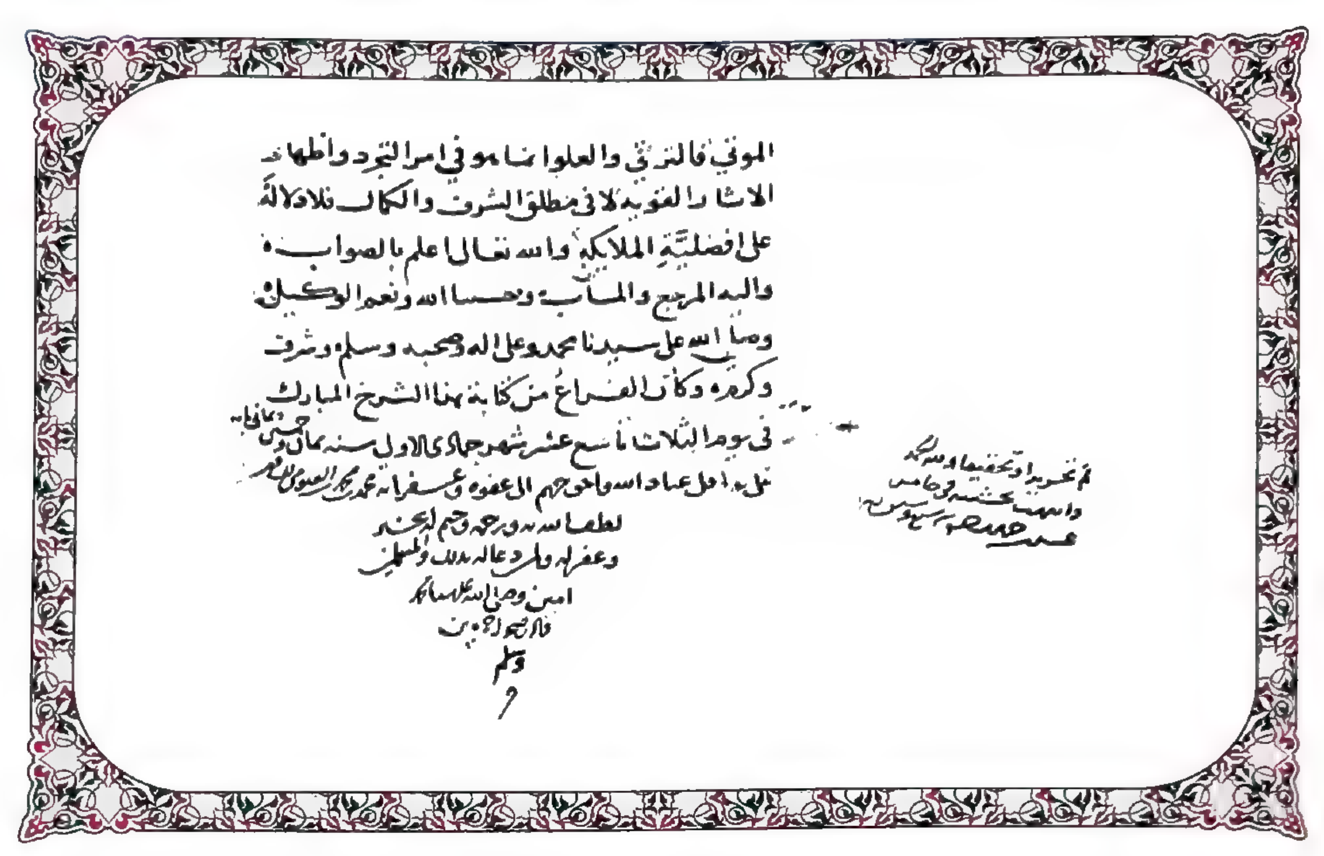
للشيخ سعد الدين التفتازاني

راموز ورقة العنوان من النسخة (و)



مجموع يشتمل على
شرح العقايد وحاشية
المطول وقواعد ابن هشام
الكبرى والصغرى وغير ذلك
وحسبنا الله ونعم الوكيل

راموز الورقة الأولى من النسخة (و)



الموفي فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار
الاثار العلوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة
على افضلية الملائكة والله تعالى اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب وحسبنا الله ونعم الوكيل
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم وشرف
وكرم وكان الفراغ من كتابة هذا الشرح المبارك
في يوم الثلاث تاسع عشر شهر جمادى الاول سنة ثمان

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (و)



٢٣٩٩
كتاب شرح العقايد
للشيخ سعد الدين التفتازاني
رحمة الله عليه
امين
وصلي الله علي سيدنا محمد واله
وصحبه وسلم

راموز ورقة العنوان من النسخة (ز)



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله المتوحد بجلال ذاته، وكمال صفاته،
المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته
والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح
بيناته، وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماته
وبعد فإن مبنى علم الشرائع والأحكام، وأساس
قواعد عقائد الإسلام، هو علم التوحيد والصفات
الموسوم بالكلام، المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات
الأوهام، وإن المختصر المسمى بالعقائد للإمام الهمام
قدوة علماء الإسلام، نجم الملة والدين عمر
النسفي أعلى الله درجته في دار السلام، يشتمل
من هذا الفن على غرر الفوائد ودرر الفرائد في
ضمن فصول هي للدين قواعد وأصول، وأثناء
نصوص هي لليقين جواهر وفصوص، مع غاية
من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم
والترتيب، فحاولت أن أشرحه شرحاً يفصل مجملاته،
ويبين معضلاته، وينشر مطوياته، ويظهر
مكنوناته، مع توجيه للكلام في تنقيح، وتنبيه على
المرام في توضيح، وتحقيق للمسائل غب تقرير، وتدقيق
للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد،
وتكثير للفوائد مع تجريد، طاوياً كشح المقال عن
الإطالة والإملال، ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد
الإطناب والإخلال، والله الهادي إلى سبيل الرشاد،
والمسؤول لنيل العصمة والسداد، وهو حسبي
ونعم الوكيل. اعلم أن الأحكام الشرعية منها
ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية،
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية،
والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام
لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع ولا يسبق
الفهم عند إطلاق الأحكام إليها، وبالثانية علم

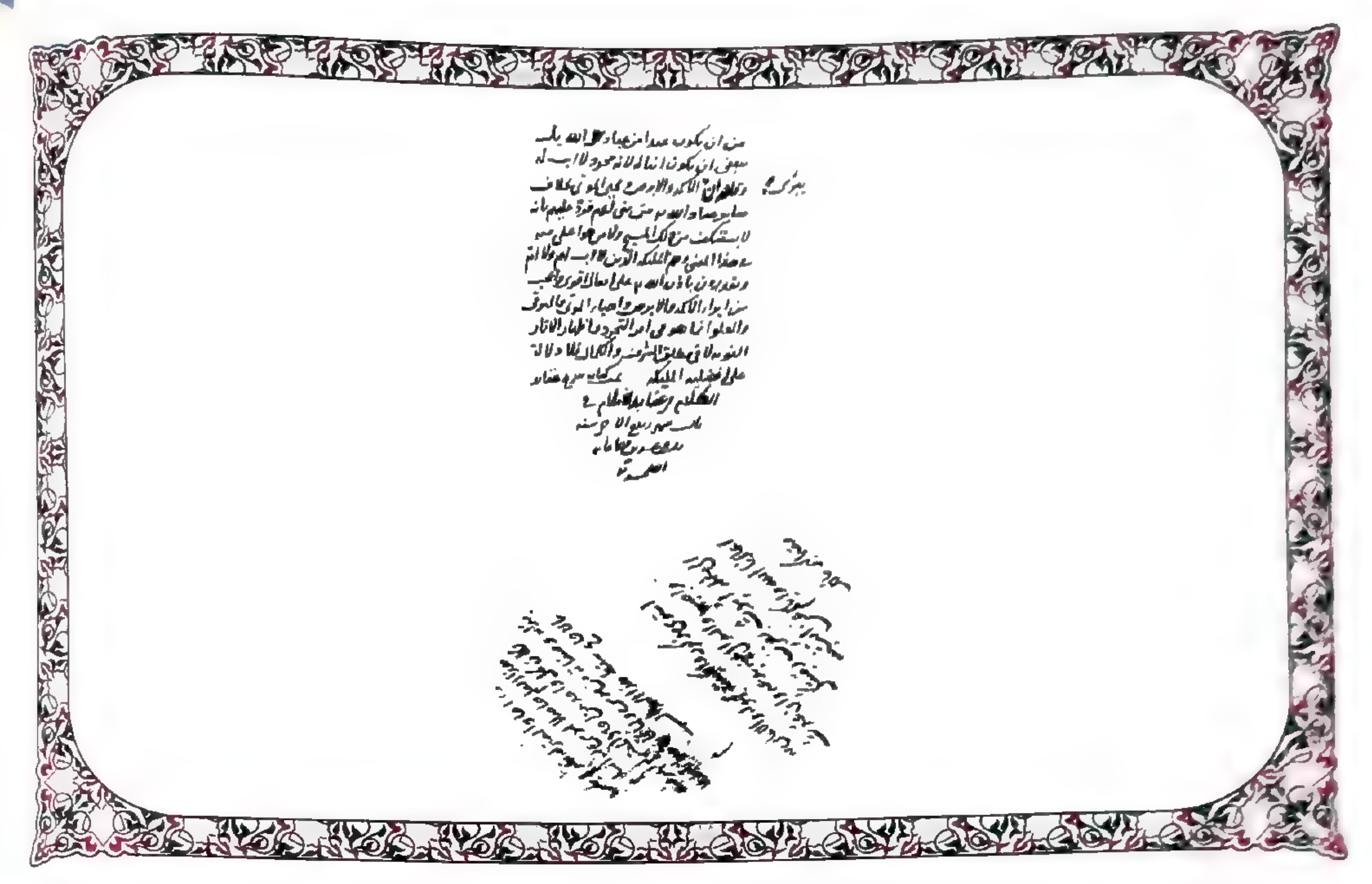
رواموز الورقة الأولى من النسخة (ز)



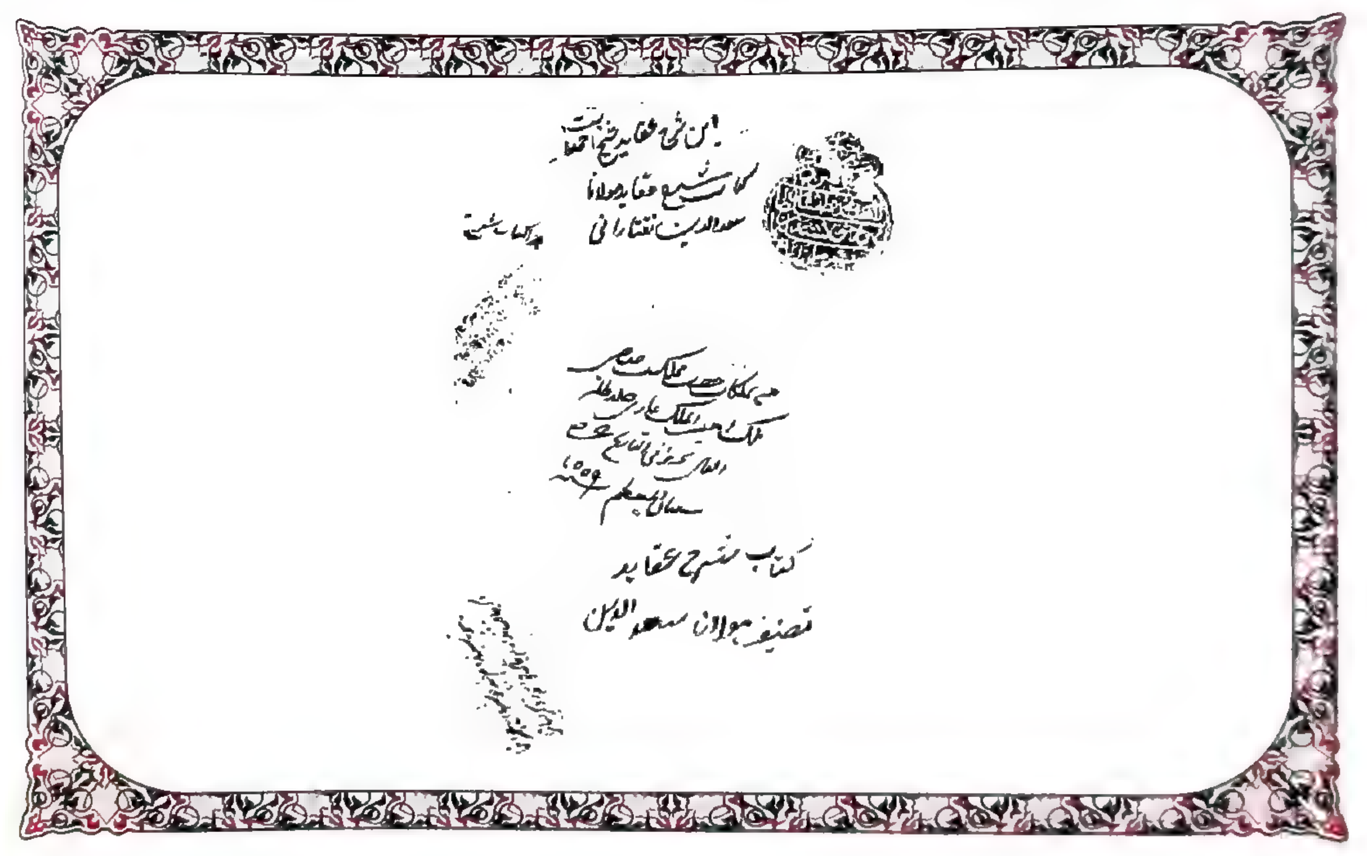
على الأفعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير
غلط، والجواب أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية دون
الإسلامية. الثاني أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون
ويستفيدون منهم، بدليل قوله تعالى: علمه شديد القوى،
وقوله تعالى: نزل به الروح الأمين، ولا شك أن المعلم أفضل
من المتعلم، والجواب أن التعليم من الله تعالى والملائكة إنما هم
المبلغون. الثالث أنه قد اطرد في الكتاب والسنة
تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء، وما ذلك إلا لتقدمهم في
الشرف والرتبة، والجواب أن ذلك لتقدمهم في الوجود
أو لأن وجودهم أخفى فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى.
الرابع قوله تعالى: لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله
ولا الملائكة المقربون، فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك
أفضلية الملائكة المقربين من عيسى عليه السلام، إذ القياس
في مثله الترقي من الأدنى إلى الأعلى، يقال لا يستنكف من
هذا الأمر الوزير ولا السلطان، ولا يقال لا يستنكف من هذا
الأمر السلطان ولا الوزير، ثم لا قائل بالفصل بين عيسى عليه
السلام وغيره من الأنبياء، والجواب أن النصارى استعظموا
المسيح عليه السلام بحيث يترفع من أن يكون عبداً من عباد الله
بل ينبغي أن يكون ابناً له لأنه مجرد لا أب له، وكان يبرئ الأكمه
والأبرص ويحيي الموتى، بخلاف سائر عباد الله من بني آدم،
فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو
أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا
أم، ويقدرون بإذن الله تعالى على أفعال قوية أعجب
من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، فالترقي والعلو
إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية لا في مطلق
الشرف والكمال، فلا دلالة على أفضلية الملائكة، والله أعلم
بالصواب، وإليه المرجع والمآب. وكان الفراغ من تعليقه بحمد الله
وحسن توفيقه ...

الله

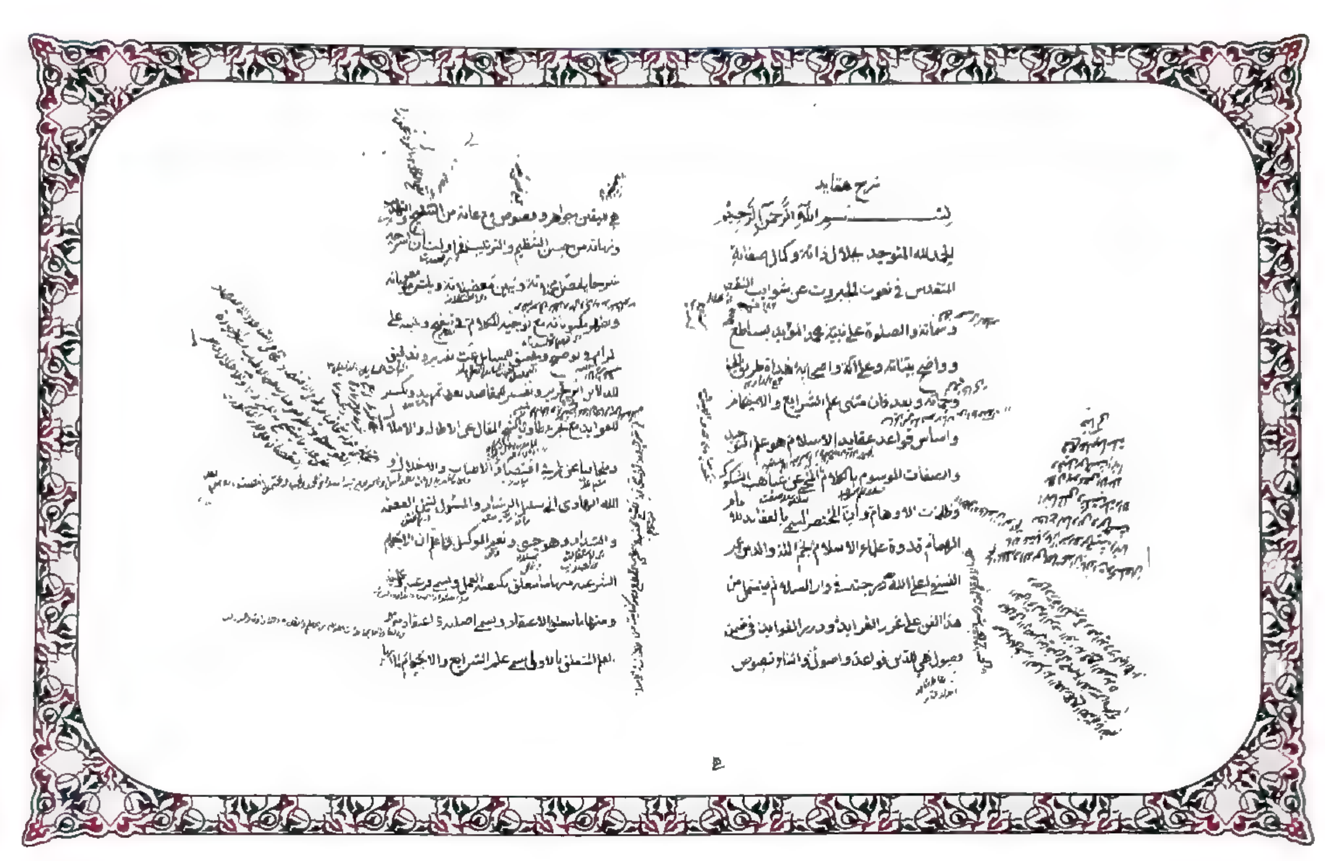
رواموز الورقة الأخيرة من النسخة (ز)



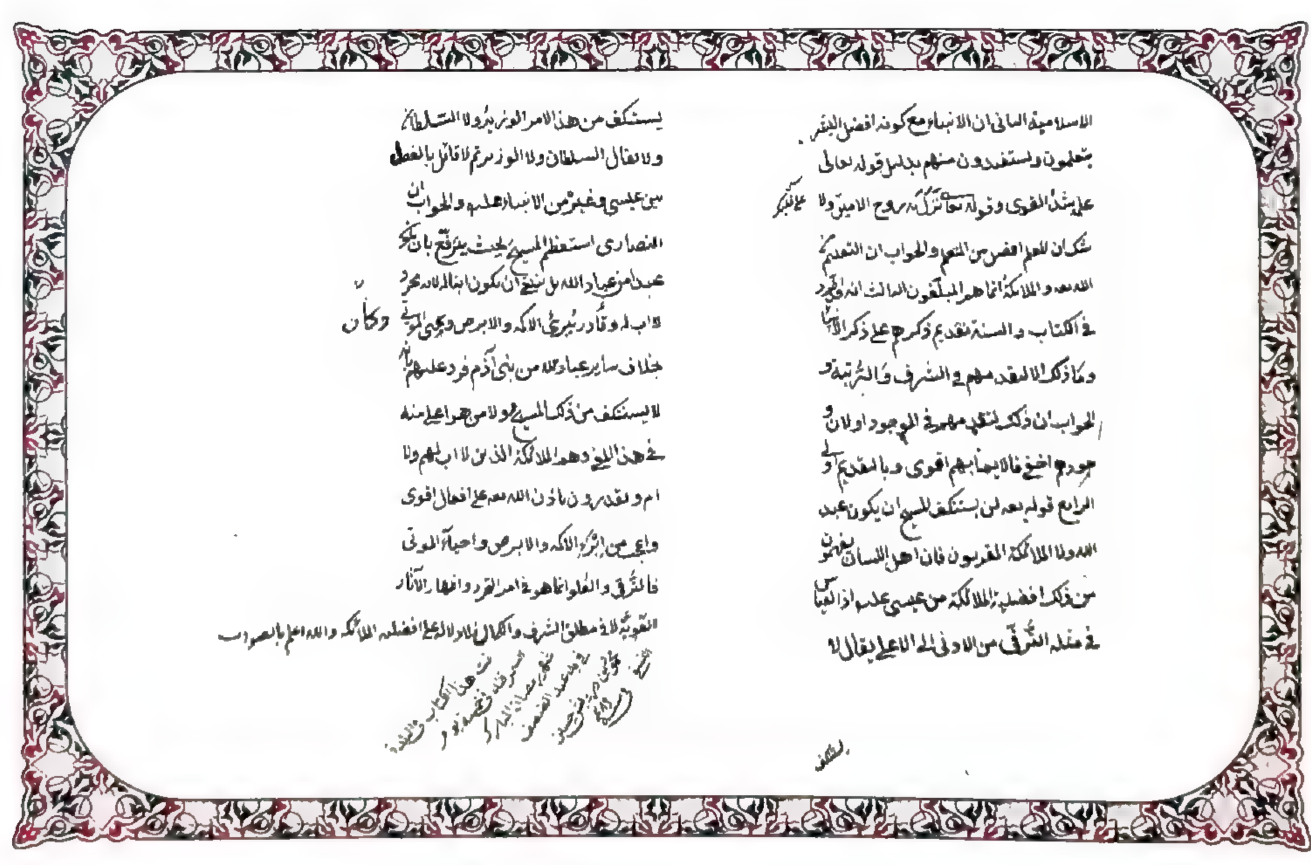
راموز الورقة الأخيرة من النسخة (ح)



راموز ورقة العنوان من النسخة (ط)



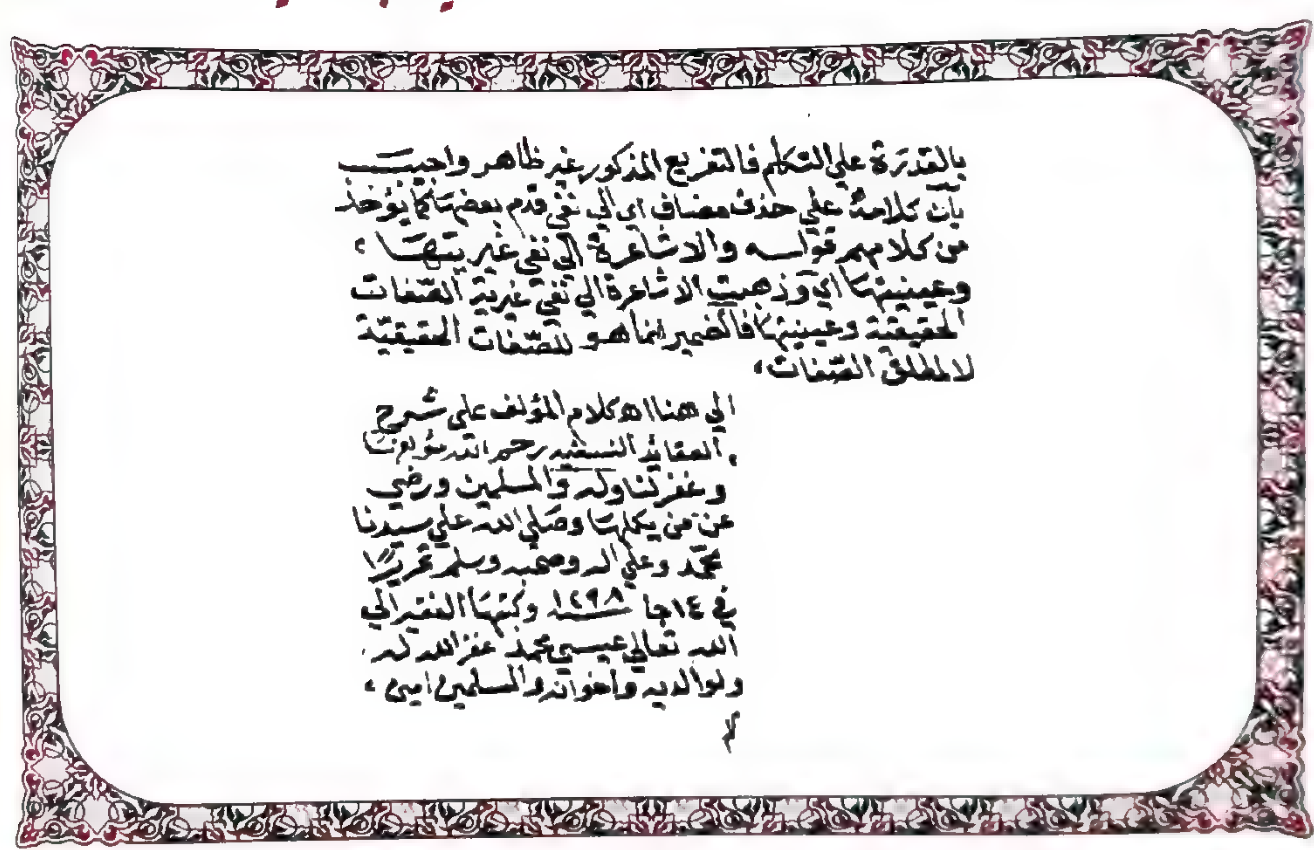
رواموز الورقة الأولى من النسخة (ط)



رواموز الورقة الأخيرة من النسخة (ط)



راموز الورقة الأولى من «حاشية الباجوري»



بالقدرة علي التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر واجيب
بان كلامه علي حذف مضاف اي الي نفي قدم بعضها كما يؤخذ
من كلامهم قوله والاشاعرة الي نفي غيريتها
وعينيتها اي وذهبت الاشاعرة الي نفي غيرية الصفات
الحقيقية وعينيتها فالضمير انما هو للصفات الحقيقية
لا لمطلق الصفات،

الي هنا انتهي كلام المؤلف علي شرح
العقائد النسفية رحمه الله مؤلفه
وغفر لنا وله وللمسلمين ورضي
عن من يكتبها وصلي الله علي سيدنا
محمد وعلي اله وصحبه وسلم تحريرا
في ١٤ جا سنة ١٢٩٨ وكتبها الفقير الي
الله تعالي عيسي محمد غفر الله له
ولوالديه واخوانه والمسلمين امين،
تم

راموز الورقة الأخيرة من «حاشية الباجوري»

حاشية الباجوري

على

شرح العقائد النسفية

تأليف

شيخ أهل عصره ومصره

برهان الدين إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري الشافعي

رحمه الله تعالى

(١١٩٨ - ١٢٧٦هـ)

يطبع أول مرة

شرف بخدمة الحاشية وأصلها

أنس محمد عدنان الشرفاوي — حسام محمد يوسف صالح

دار التقوى
دمشق الشام



مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

. . . .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل **علم التوحيد** مبنىٰ قواعد عقائد الإسلام ، وأساسَ علم الشرائع والأحكام ، والصلاةُ والسلام علىٰ سيدنا محمد المنجي من ظلمات الشكوك والأوهام ، وعلىٰ آله وأصحابه ذوي الهداية والإلهام .

أما بعدُ :

فيقولُ العبد الفقير ، إلىٰ مولاه الخبير البصير ، إبراهيمُ الباجوريُّ ابن محمد الجيزاوي ، غفر الله له ولوالديه جميعَ المساوي :

لما كان « شرح العقائد النسفية » للمحقق المدقق العلامة الفهامة سعد الدين التفتازاني مشهوراً بصعوبة العبارات والمباني ، خصوصاً ما كتبه عليه العلامة الخيالي ؛ فإنه من مجملِ المقال . . أمرني من هو محفوف بلطف الكبير المتعالي ؛ أستاذُنا وشيخنا الشيخ محمد الفضالي . . أن أكتبَ عليه كتابة تحلُّ ألفاظه وتبين مراده ، فامتثلتُ أمره لي بذلك ، وإن لم أكن أهلاً لسلوك تلك المسالك ، فأخذت نبذة مما كتبوه على الكتاب ، معتمداً علىٰ فتح الملك الوهاب .

وهـاأنا أشرع في المقصود ، بعون الملك المعبود ، **فأقول وبالله التوفيق :**

قوله : (**بسم الله الرحمٰن الرحيم**) ذكر بعض أئمة التفسير[1] : أن في البسملة إشارة إلى العقائد كلها ؛ **لأن معنىٰ بائها** : بي كان ما كان ، وبي يكون ما يكون ،

---

(١) هو العلامة شمس الدين الخطيب الشربيني في تفسيره « السراج المنير » (١/ ٧) .

وبه نستعين ، رب تمم بالخير

الحمدُ للهِ ....

ومعنىٰ نقطتها : أنا نقطةُ الوجود ، المستمِدُّ منها كلُّ موجود ، ولا يكون كذلك إلا إذا اتصف بجميع العقائد .

قوله : (**الحمد لله**) أي : الحامدية أو المحمودية لله ، **فالحمدُ** : إما مصدر حَمِدَ المبنيِّ للفاعل ، فيكون بمعنى الحامدية ، أو مصدر حُمِدَ المبنيِّ للمفعول ، فيكون بمعنى المحمودية .

وبعدما تيمَّنَ الشارح بالتسمية عقَّبَها بالتحميد ؛ **اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد**[1] ، من غير لزوم التيمُّنِ في الكتاب المجيد ؛ لأنه يلزم عليه التيمن في حقِّهِ تعالىٰ ، وهو مستحيل ، لـٰكن قد ذكر البيضاوي في تفسير سورة (الفاتحة) : أن التسمية وما بعدها مقولٌ علىٰ ألسنة العباد[2] ، فعليه يتحقق التيمُّنُ في الكتاب المجيد بدون لزوم التيمُّن في حقِّهِ تعالىٰ .

وعملاً بما شاع بين المصنِّفين ، بل وقع عليه الإجماعُ بينهم ، وليس تركُ بعض المصنفين التحميد بعد التسمية خرقاً للإجماع ؛ لأنه إنما انعقد على التعقيب ، فحيث أتوا بالتحميد فلا يفصلون بينه وبين التسمية ؛ امتثالاً لحديثي الابتداء ؛ وهما : « كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبدأُ فيهِ بـ(بسمِ اللهِ الرحمـٰنِ الرحيمِ) . . . »

---

(١) في هامش الأصل : (قوله : « اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد » إنما أقحم لفظ « أسلوب » مع أنه يقال : اقتديت بالإمام ، لا بأسلوب الإمام . . لأن الاقتداء هنا إنما هو بأسلوبه ؛ أي : هيئته ، كما نبه عليه قاضي العساكر) .

(٢) انظر « تفسير البيضاوي » (١/ ٢٥) ، وعند العلامة الشهاب في « حاشيته » (١/ ٣٨) نقلاً عن العلامة البلقيني : (إن جعله مقولاً علىٰ ألسنة العباد نزعةٌ اعتزالية لم يتنبه لها من تبعه) .

. . . .

إلىٰ آخره[1] ، وخبر : « كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبدأُ فيه بـ(الحمدُ للهِ). . . » إلىٰ آخره[2] .

ومن ترك من المصنفين التحميد بعد التسمية . . فلم يمتثل للحديث الثاني ، ولعله نظر إلىٰ ما قاله بعضهم من أن المراد بالتحميد في حديثه إظهارُ صفات الكمال ، وهو حاصل بالبسملة ، ورده بعضهم بأنه إنما يتم لو كانت رواية التحميد بـ(حمدِ الله) ، وأما إذا كانت بـ(الحمد لله) علىٰ ما سمعنا . . فلا يتمُّ .

فإن قيل : كيف يمكن الامتثال للحديثين المذكورين مع تعارضِهما ؛ لأن الابتداء بالبسملة في أمر ينافي الابتداءَ بالحمدلة فيه وبالعكس ؟

أجيب بأجوبة :

منها : أن الابتداء في الحديثين محمول على **الابتداء العرفي** ؛ وهو أمر ممتد من أول الأخذ في التأليف إلى الشروع في المقصود ، وحَمْلُ بعضهم له في حديث التحميد على الابتداء العرفي ، وفي حديث التسمية على الابتداء الحقيقي وإن كان دافعاً للتعارض . . لـٰكنه بعيدٌ عن عبارتهم .

ومنها : **أن الابتداء قسمان** :

أحدهما : **حقيقيٌّ** ؛ وهو ما يكون بالنسبة لجميع ما عداه ، **والآخر** : **إضافيٌّ** ؛ وهو ما يكون بالنسبة إلى البعض .

فيحمل حديث التسمية على الأول ، وحديث التحميد على الثاني ، ولم

---

(1) **يعني** : « فهو أقطع » أو « أبتر » أو « أجذم » روايات ، رواه الخطيب في « الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع » (١٢٣٢) ، والسمعاني في « آداب الإملاء والاستملاء » (ص٦٣) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(2) رواه أبو داود (٤٨٤٠) ، والنسائي في « السنن الكبرىٰ » (١٠٢٥٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

. . . .

يعكس ـ وإن كان يندفع التعارض به أيضاً ـ لأنه صدَّنا عنه الكتاب والإجماع ، وقولُ بعضهم : إن الابتداء الحقيقيَّ إنما يكون بأول أجزاء البسملة . . مردود ؛ لأن الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون بعض أجزائها متقدماً علىٰ بعض ، كما أن اتصاف القرآن بكونه في أعلىٰ طبقات البلاغة بالنسبة إلىٰ ما سواه . . لا ينافي أن يكون بعض سوره أبلغ من بعض .

وكلٌّ من هـٰذين الجوابين مشهور ، وعليهما : فالباء في الحديثين صلة لـ (يبدأ) .

ومنها : أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ، فيكون فيه إشارة إلىٰ أن الفعل بدون التسمية والتحميد كالعدم ، وليس فيه قلة أدب باسم الله تعالىٰ بجعله آلة ؛ لأن المقصود إنما هو التوصل ببركته ، فقد رجع الأمر إلىٰ معنى التبرك كما قاله السيد الشريف قدس سره[1] ؛ ولذلك يقولون : للاستعانة علىٰ وجه التبرك .

ونُظِرَ في هـٰذا الجواب : بأن التعارض باقٍ بحاله ؛ لأن الابتداءَ في أمر مستعاناً عليه بشيء ينافي الابتداءَ فيه مستعاناً عليه بآخر ، وإن لم يكن بين الاستعانتينِ تنافٍ ؛ إذ لا شك أن الاستعانة بأمر لا تنافي الاستعانةَ بآخر .

وأجيب : بأنه لا بقاءَ للتعارض ؛ لأنه يأتي بالبسملة مستعيناً بها ، فبالحمدلة كذلك ، ثم يبدأ في الأمر المقصود مع كونه مستعيناً بهما ؛ لأن الاستعانة بهما لا تنقطع بمجرد النطق بهما ، بل تستمر إلى الابتداء في الأمر المقصود بل وإلىٰ تمامه ، فقد صدقَ عليه أن هـٰذا الأمر ابتدئ فيه مستعاناً عليه بالتسمية ومستعاناً عليه بالتحميد ، ولعل منشأ هـٰذا النظر توهُّم أن الاستعانة بهما حالةَ وجودهما فقط ، كالاستعانة بالآلات الصناعية ، فلا تبقىٰ بعد وجودهما ، وليس كذلك .

---

(١) قاله في « حاشيته على الكشاف » ، ونقله عنه العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص٣٤) .

ومنها : أن تجعل الباء للملابسة الشاملة للملاصقة وللاتصال ، **فإن باء الملابسة نوعان** :

أحدهما : للملاصقة ؛ كما في قولك : أمسكت بزيد ؛ أي : ألصقت إمساكي به .

والآخر : للاتصال ؛ كما في قولك : مررت بزيد ؛ أي : أوصلت مروري به .

فيجوز أن يجعل الحمد جزءاً من الكتاب ، فتكون ملابسته للتأليف بمعنى الملاصقة ، وتذكر البسملة قبل الحمد من غير توسط زمان بينهما ، فتكون ملابستها للتأليف بمعنى الاتصال ، **وحينئذ يكون آنُ الابتداء هو آنَ التلبس بهما** ؛ لأن الآن بالنسبة إلى الزمانين اللذين هما الماضي والمستقبل كالنقطة بالنسبة إلى الخط ؛ وهو النقطتان طولاً ، فكما أن النقطة حد مشترك بين جزأي الخطِّ ؛ بداية لأحدهما ونهاية للآخر . كذلك الآنَ حد مشترك بين الزمانين ؛ نهاية للماضي وبداية للمستقبل ، فإن الابتداء حد مشترك بين زمني التلفظ بالبسملة والحمدلة ؛ نهاية لزمن التلفظ بالبسملة وبداية لزمن التلفظ بالحمدلة ، هـٰكذا يجب أن يُفهمَ هـٰذا المقام ، ومن لم يتفطن لذلك تعسف في الكلام ، وبما ذكرنا يعلم أنه قاصر عن المراد ، والله الهادي إلىٰ سبيل الرشاد .

قوله : (**المتوحد** . . .) إلىٰ آخره ، قد ضمن المصنف خطبته الإشارةَ إلىٰ مقاصد الفنِّ على الترتيبِ المعتبر فيه ؛ من مباحث الذات ، وأقسام الصفات ، والنبوة والإمامة ؛ حيث قالَ : (المتوحد . . .) إلىٰ آخره ، وقد رمز إلىٰ مباحث الإمامة بقوله فيما سيأتي : (هداة الحق وحماته) **ولا يخفىٰ ما في ذلك كله من براعة الاستهلال** ؛ وهي أن يأتي المتكلم في طالعة كلامه بما يشعر بمقصوده .

ومعنى المتوحد : المتفرد الذي لم يَشْرَكْهُ غيره ، بناء علىٰ أن الباء في قوله :

. . . .

(بجلال ذاته) صلة المتوحد[1] ، وهو الظاهر ، **وحينئذ** : يكون الجار والمجرور ظرفاً لغواً ، **فالمعنى** : المتفرِّد بجلال ذاته الذي لم يَشْرَكْهُ فيه غيره .

فإن قيل : لا فائدة في ذلك ؛ لأن جلال ذاته تعالىٰ صفة له ، ولا شك أن كل موصوف متوحد بصفته ؛ إذ لا يتصور أن تقوم صفته بغيره حتىٰ يكون لوصفه بالتوحد بها فائدة .

أجيب : بأنه يلاحظ ارتباط المتوحد بجلال الذات قبل الإضافة إلى الضمير ثم يضاف إليه ؛ لأنه له في الواقع ، ويحتمل أن الباء للملابسة ، **وحينئذ** : يكون الجار والمجرور ظرفاً مستقرّاً ، **وعليه فمعنى المتوحد** : الواحد وحدةً ذاتية ، أو الواحد وحدةً كاملة ؛ **لأن صيغة التفعُّل حينئذ** :

إما للصيرورة بدون صنع صانع ومدخل من الغير : كما في التكوُّن والتولُّد ؛ **فإن معنى الأول** : أن يصير الشيء كائناً بلا عمل ومدخل من المخلوقات ، **ومعنى الثاني** : أن يصير الحيوان حاصلاً من غير أب وأم[2] ، **فالمعنىٰ علىٰ هـٰذا** : الذي صار واحداً من ذاته لا من غيره ، ولا بدَّ من تجريد الصيرورة عن الانتقال من حالة إلىٰ أخرىٰ ؛ لاستحالته في حقِّهِ تعالىٰ .

وإما للتكلف : وهو معاناة الفعل ليحصل ؛ كما في قولهم : تكرَّم زيد ، وتورَّع عمرو ؛ إذا صدر كل من الكرم والورع علىٰ كلفة ، **ويلزم من تكلف الشيء** كماله ، **وهو المراد هنا** ؛ لاستحالة التكلف في حقه تعالىٰ ، **فالمعنىٰ علىٰ هـٰذا** : الواحد وحدةً كاملة .

واستشكل إطلاق (المتوحد) عليه تعالىٰ مع أن أسماءه توقيفية ؛ أي : تتوقف

---

(١) قال العلامة السيالكوتي في « حاشيته » (ص٤١) : (**يعني** : أن الباء في قوله : « **بجلال ذاته** » آلة لإيصال معنى التوحد إليه ، والجار والمجرور ظرف لغو) .

(٢) في هامش (المخطوط) : (مثل الحيوان الحاصل من الماء الراكد في الصيف) .

علىٰ ورودها عن الشارع ، وهـٰذا لم يرد .

وأجيب : بأنه جريٌ علىٰ طريقة أبي بكر الباقلاني المجوز لإطلاق ما لم يردْ عليه تعالىٰ إذا صح اتصافه بمعناه ولم يوهم نقصاً[1] ، **وكذا يُقالُ في (المتقدِّس) الآتي** .

قوله : (**بجلال ذاته**) أي : بالجلال الثابت لذاته ، فتكون الإضافة علىٰ معنى اللام ، أو بذاته الجليلة ، فتكون الإضافة من إضافة الصفة للموصوف ، علىٰ نهج قولهم في تعريف العلم : حصول الصورة في الذهن ؛ فإن الإضافةَ فيه من إضافة الصفة للموصوف ؛ أي : الصورة الحاصلة في الذهن .

وعلىٰ هـٰذا : ففيه رد علىٰ قدماء المعتزلة ؛ حيث قالوا : إن ذات الممكن تشاركُ ذاتَ الواجب في تمام الماهية ، وهـٰذا الردُّ إنما يتمُّ ـ كما قاله بعضُ الأفاضل[2] ـ لو كان المراد بالذات في جلال ذاته الماهية الكلية ، وأما لو كان المراد الماهية الشخصية ـ كما هو المتبادر ـ فلا .

وفسر بعضهم الجلال بصفات الثبوت ، وبعضهم بصفات السلوب ، **والحقُّ** : أنه راجع إليهما ؛ إذ هو استحقاق أوصاف العلو ؛ وهي صفات الثبوت والسلوب .

وإضافة (ذات) للضمير للبيان علىٰ رأي من يجوزها في الضمير[3] .

قوله : (**وكمال صفاته**) أي : الكمال الثابت لصفاته ، فتكون الإضافة علىٰ معنى اللام ، أو صفاته الكاملة ، فتكون الإضافة من إضافة الصفة للموصوف علىٰ نسق ما تقدم ، **والمراد بالصفات** : الصفات الثبوتية ، وكمالُها من حيث عدم

---

(١) انظر « المقصد الأسنىٰ » (ص٣٤٣) .

(٢) نقله العلامة السيالكوتي في « حاشيته » (ص٤٣) .

(٣) فهي كقولهم : علامة الرجل لحيتُهُ ، فالمراد لفظ (الذات) ، لا حقيقتها .

المُتقدِّسِ في نعوتِ الجبروتِ عن شوائبِ النقْصِ وسماتِهِ .

تناهيها ، ومن حيث قدمُها وبقاؤها ، وفيه سؤالا وجوابا ما تقدم ؛ من حيث الفائدة وعدمها في الإخبار بذلك[1] .

قوله : (المتقدس) أي : المتنزِّه ؛ من التقدُّس ؛ وهو التنزُّه .

وقوله : (في نعوت الجبروت) أي : في صفاته ، **فالنعوتُ** : جمع نعتٍ ؛ وهو الصفةُ ، **والمراد** : الصفات الدالة عليه ؛ فالإضافة في ذلك من إضافة الدالّ للمدلول .

والجبروتُ : فَعَلُوت ، صيغةُ مبالغة من الجبر ؛ وهو في الأصل القهر ، ثم اتسع فيه فاستُعمل في العلو والعظمة ؛ **وعليه** : فالجبروت بمعنى العلوّ والعظمة التامين .

وقوله : (عن شوائب النقص) أي : عن الأمور التي تشوب النقصَ وتخالطه ، **فالشوائب** : جمع شائبة ؛ من الشَّوْب ؛ وهو الخلطُ ، **والمراد بها** : الأدناس التي تدل على النقص ؛ فالإضافة في ذلك من إضافة الدالِّ للمدلول كما في الذي قبله .

وقوله : (وسماته) أي : علاماته ، **فالسمات** : جمع سِمَةٍ ؛ وهي العلامة ، **وحينئذ** : فالعطف للتفسير .

ثم إن (في) التي في قوله : (في نعوت الجبروت) يحتملُ أن تكون للظرفية ، وأن تكون للسببية ، **وعلى الأول يكون المعنى** : المتنزِّهَ في الصفات الدالة علىٰ علوه وعظمته عن الأدناس الدالة على النقص وعلاماته ، فيكون التنزُّهُ راجعاً إلى الصفات ، **وعلى الثاني يكون المعنى** : المتنزِّهَ بسبب الصفات الدالة علىٰ علوه وعظمته عن الأدناس الدالة على النقص وعلاماته ، فيكون التنزُّهُ راجعاً إلى الذات .

---

(١) تقدم (ص ٨٠ـ ٨١) .

والصلاةُ علىٰ نبيِّهِ محمدٍ المُؤيَّدِ بساطعِ حُجَجِهِ وواضحِ بيِّناتِهِ ، . . . .

قوله : (والصلاة علىٰ نبيه) هـٰكذا في بعض النسخ ، وفي بعضٍ آخر : (والصلاة والسلام علىٰ نبيه) وهـٰذا أولىٰ ؛ **لما فيه من الجمع بين الصلاة والسلام** ، وهو مستحسن .

والظاهر أن (أل) للعهد ، والمعهود : هو الفرد الأكمل ، وجعلها العلامة العصام للاستغراق[1] ، وفيه نظر ؛ لأن بعض الأفراد لغيره صلى الله عليه وسلم من الأنبياء ، إلا أن يتكلف بأن ما كان لغيره فهو منه ؛ لأن الله تعالىٰ أقطعه الدنيا والآخرة ، فيعطي منهما ما شاء لمن شاء .

واختار النبي على الرسول اقتداء بآية : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ﴾ [الأحزاب : ٥٦] .

قوله : (محمد) بدل من نبيه ، ولا يرد أن المبدَلَ منه في نية الطرح والرمي ؛ لأن ذلك أغلبي ، لا كلي ، أو أنه بالنسبة لعمل العامل .

وقوله : (المؤيد) بفتح الياء المشددة علىٰ أنه اسم مفعول كما هو المشهور ؛ أي : المقوَّىٰ في دعوى الرسالة ، أو بكسرها علىٰ أنه اسم فاعل ؛ أي : المقوِّي دعواه الرسالةَ ، وعلىٰ كل فهو من التأييد ؛ وهو التقوية .

قوله : (بساطع حججه وواضح بيناته) متعلق بالمؤيد ، **والساطع** في الأصل : المرتفع ؛ من سَطَعَ الصبح ارتفع ، والمراد به هنا القوي ، **والواضح** : بمعنى الظاهر ، **والحجج** : جمع حُجَّة ، **والبينات** : جمع بَيِّنَة ، **والحجة والبينة متحدان ذاتاً** ، **مختلفان اعتباراً** ؛ لأنهما بمعنىٰ ما يتقوَّىٰ به المدعي ، لـٰكن من حيث إنه

---

(١) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص٤) ، وعبارته : (دعاء بنزول كل رحمة علىٰ نبيه ، ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة ؛ لأن ما ينزل عليه يعود إلىٰ غيره ؛ لأنه رحمة للعالمين) .

يَحُجُّ به الخصم فهو حجة ، ومن حيث إنه يتبين به صدق المدعي فهو بينة ، ومقتضىٰ هٰذا أن المراد بالحجج والبينات شيء واحد ؛ وهو المعجزات ، ويحتمل أن المراد بالبينات خصوص الآيات القرآنية ، ولا يرد أن فيها غير واضح ؛ لأن وضوحها باعتبار أنه لا تناقض فيها ولا تضارب .

والأَوْلىٰ أن يكون الضمير في (حججه وبيناته) لله تعالىٰ ؛ ليفيد أن ما أيد به صلى الله عليه وسلم من الحجج والبينات أعظم مما أيد به غيره من الأنبياء ؛ **لأن المعنىٰ حينئذ** : المؤيد بالساطع من حجج الله والواضح من بينات الله ، علىٰ أن الإضافة علىٰ معنىٰ (من) ، أو : بحجج الله الساطعة وبينات الله الواضحة ، علىٰ أن الإضافة من إضافة الصفة للموصوف ، فيفيد أن غيره من الأنبياء لم يؤيد بساطع من حجج الله ولا بواضح من بينات الله ؛ لأن المتبادر من قوله : (المؤيد بالساطع من حجج الله والواضح من بينات الله) أن سطوع ما أيد به النبي صلى الله عليه وسلم ووضوحه . . بالنسبة لجميع ما عداه ؛ كما في قولهم : هٰذا الشجر مرتفع من بين الأشجار ، فإن المتبادر من ارتفاعه بالنسبة لجميع ما عداه ، ولا يرد أنها لا تفيد ذلك على القطع ؛ لأن المقام خطابي يكفي فيه الظن .

ويجوز أن يكون الضمير فيما تقدم لسيدنا محمد ؛ وعليه : فالأَوْلىٰ أن تجعل الإضافة في (حججه وبيناته) من إضافة الصفة للموصوف ؛ علىٰ حد قولهم : أخلاقُ ثيابٍ[1] ؛ فإنه من إضافة الصفة للموصوف ، فيفيد التمدح بأن النبي صلى الله عليه وسلم مؤيد بحجج جميعُها ساطع ، وبينات كلُّها واضح ؛ **لأن المعنىٰ حينئذ** : المؤيد بحججه الساطعة وبيناته الواضحة ، بخلاف ما إذا جعلت الإضافة علىٰ معنىٰ (من) فإنه لا يفيد ذلك ؛ لأن المعنىٰ حينئذ : المؤيد بالساطع من حججه والواضح من بيناته ، وسائر الأنبياء إما كذلك ، أو جميع حججهم ساطعة

---

(١) **أخلاق** : جمع خَلَق ، وهو البالي ، والمعنىٰ : ثيابٌ أخلاق ؛ أي : بالية .

وعلىٰ آلِهِ وأصحابِهِ هُداةِ طريقِ الحقِّ وحُماتِهِ .

وجميع بيناتهم واضحة ، فيلزم تساويهم معه ، أو فضلهم عليه ، ولذلك فرع العلامة الخيالي علىٰ تقدير كون الضمير لسيدنا محمد : (قوله : « فساطع حججه » من قبيل أخلاق ثياب »)[1] .

والحاصل : أن الاحتمالات أربعة ؛ لأن الضمير : إما لله ، أو للنبي ؛ وعلىٰ كل فالإضافة إما علىٰ معنىٰ (من) ، أو من إضافة الصفة للموصوف ، والأَوْلىٰ جعل الضمير لله باحتماليه ، وعلىٰ جعله للنبي فالأَوْلىٰ جعل الإضافة من إضافة الصفة للموصوف ، **وما قيل** : (الحجة لمن يدعي شيئاً ، والنبي هو المدعي ، فلا يحسن جعل الضمير لله تعالىٰ) **ليس بشيء** .

قوله : (**وعلىٰ آله وأصحابه**) استظهر السيد الشريف أن كلمة (علىٰ) للتنبيه علىٰ أن الصلاة على الآل والأصحاب جنس آخر غير جنس الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم ، ونظير ذلك قوله تعالىٰ : ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون : ٨] انتهىٰ .

قوله : (**هداة طريق الحق**) صفة أولىٰ للآل والأصحاب ، **والهداة** : جمع هادٍ ؛ وهو الدالُّ ، **والمراد بطريق الحق** : الآيات القرآنيةِ والأحاديث النبوية ، **فالمعنى** : الدالين لغيرهم علىٰ أدلة الحق ؛ وهو الحكم المطابق للواقع .

وقوله : (**وحماته**) صفة ثانية للآل والأصحاب ، **والحماة** بضم الحاء المهملة : جمع حامٍ بمعنىٰ حافظ ، والضمير للحق أو لطريق الحق ، **فالمعنى** : الحافظين للحق أو لطريق الحق بالذب عند ورود شُبَهِ المخالفين له ونحو ذلك ، وقد تقدم أن في ذلك رمزاً إلىٰ مباحث الإمامة[2] .

---

(١) انظر « حاشية الخيالي علىٰ شرح السعد » (ص٦) ، وانظر « حاشية السيالكوتي » (ص٥٧) .
(٢) تقدم (ص ٧٩) .

قوله : (**وبعد**) بالبناء على الضم ؛ لحذف المضاف إليه ونية معناه ؛ وهو النسبة التقييدية التي بين المضاف والمضاف إليه[1] ، وإنما نسبت للمضاف إليه حيث قالوا : (معناه) مع أنها لا تعقل إلا بين المضاف والمضاف إليه . . لأنه يتوقف تحققها على المضاف إليه .

والواو : يحتمل أنها عاطفة عطف قصة على قصة ، **وضابطه** : أن يعطف مجموع جمل سيقت لغرض على مجموع جمل سيقت لغرض وبين الغرضين تناسب كما هنا ، فإن ما سبق تمهيد للتصنيف ، وما يأتي بيان لسببه ؛ إذ القصد بقوله: (فإن . . .) إلى آخره : بيان سبب شرح المختصر المسمى بـ « العقائد » ، **وعلى هـٰذا الاحتمال** : فالإتيان بالفاء في قوله (فإن . . .) إلى آخره لتوهم (أمَّا) ويحتمل أنها نائبة عن (أما) ، والأصل : (أما بعد) فحذفت (أما) وعوض عنها الواو ، **وعلى هـٰذا الاحتمال** : فالفاء في قوله : (فإن . . .) إلى آخره لتقدير (أما) في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف ، فالواو على هـٰذا الاحتمال نائبة عن (أما) لا عاطفة حتى يلزم على تقدير (أما) أن الأصل : (وأما بعد) فيقال : إن (أما بعد) لفصل الخطاب ، وهو موجب للانقطاع ، وحينئذ لا يجوز الإتيان معها بالواو المقتضية للوصل ، على أنه قد يقصد بـ (أما بعد) الإجمال بعد التفصيل ، وحينئذ يجوز الإتيان معها بالواو المذكورة ، فتكون بمنزلة قولهم : (وبالجملة) كما وقع في « المفتاح » في أواخر فن البيان[2] ؛ حيث قال : (وأما بعد : فإن

---

(١) النسبة التقييدية : هي النسبة الجزئية التي تفيد نوعاً من التحديد والتقييد ، فالبعدية هنا محتملة لمعانٍ كثيرة ، قيّدها المضاف بواحد منها ، أما النسبة التامة فلا تكون إلا للجملة ؛ من فعل وفاعل ، ومبتدأ وخبر ، وانظر « همع الهوامع » (٢/ ٥٠٠) ، و« حاشية البيجوري على شرح ابن قاسم » (١/ ١٠٨) .

(٢) انظر « مفتاح العلوم » (ص ٤١٤) ، وانظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٦٣) .

فإنَّ مبنىٰ علمِ الشرائعِ والأحكامِ ، . . . .

خلاصة الأصلين. . .) إلىٰ آخره ، فقصده بـ (أما بعد) الإجمالُ بعد التفصيل ، فكأنه قال : (وبالجملة) كما يدل عليه قوله : (خلاصة) .

والفرق بين توهم : (أما) **وتقديرها** : **أن معنى التوهم** : حكم العقل بواسطة الوهم أنها مذكورة في الكلام بواسطة اعتياده للإتيان بها في مثل هـٰذا المقام[1] ، **ومعنىٰ تقديرها** : أنها ملحوظة في الكلام كالمذكورة .

وقد ذكر هـٰذين الوجهين السيد الشريف ومن تبعه[2] ، لـٰكن الرضي صرح بأن تقدير (أما) مشروط بكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً ، وكون ما قبلها منصوباً ؛ كما في قوله تعالىٰ : ﴿ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴾ [المدثر : ٣] [3] ، وعليه فلا يصح تقدير (أما) هنا ؛ لفقد الشرطين المذكورين ، وحينئذ فالفاء لتوهم (أما) ، أو لإجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره سيبويه في قولك : حين لقيت زيداً فأنا أكرمه[4] ، وجعل الرضي منه قوله تعالىٰ : ﴿ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ ﴾ [الأحقاف : ١١] [5] .

قوله : (**فإن مبنىٰ** . . .) إلىٰ آخره : في تعبيره بالمبنىٰ أولاً وبالأساس ثانياً تفنن ؛ لأن المبنىٰ : ما انبنىٰ عليه غيره ؛ وهو الأساس .

وقوله : (**علم الشرائع والأحكام**) أي : العلم المتعلق بالشرائع والأحكام ، فالإضافة من إضافة المتعلِّق بالكسر للمتعلَّق بالفتح ، وجعلها بعضهم للبيان .

والشرائع : جمع شريعة ، **والمراد بها** : الأحكام الفرعية ؛ كثبوت وجوب

---

(١) الضمير في قوله : (**اعتياده**) عائد للعقل ؛ بسبب أنه كثيراً ما أدركها في أمثال هـٰذا الكلام ، وفي مطبوعة « حاشية السيالكوتي علىٰ شرح العقائد » (ص٦١) : (اعتباره) بدل (اعتياده) .

(٢) انظر « حاشية السيالكوتي » (ص٦١) .

(٣) انظر « شرح الرضي على الكافية » (٤/ ٤٧٤) .

(٤) انظر « الكتاب » (١/ ١٠٦) ، ومثاله : (حيث زيداً تجده فأكرمه) .

(٥) انظر « شرح الرضي على الكافية » (٤/ ٤٧٥) .

كذا ، وثبوت حرمة كذا ، وعطف الأحكام عليها من قبيل عطف المساوي ؛ لأن الأحكام وإن كانت أعم من الشرائع . . لـكن المراد بها الأحكام الفرعية التي أريدت بالشرائع .

ومحصل هـٰذه الفقرة : أن علم التوحيد يتوقف عليه علم الأحكام الشرعية الفرعية .

وبيان ذلك : أن علم الأحكام الشرعية الفرعية مأخوذ من الكتاب والسنة ، وثبوت الكتاب والسنة متوقف علىٰ صدق الرسول ، وهو متوقف على المعجزة ، وهي لا تكون إلا ممن اتصف بالقدرة والإرادة وغيرهما من بقية الصفات ، ولا يعلم ذلك إلا من علم التوحيد .

قوله : (**وأساس** . . .) إلىٰ آخره : عطف علىٰ (مبنىٰ . . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (**قواعد عقائد الإسلام**) أي : قواعد عقائد أهل الإسلام ، فهو علىٰ تقدير مضاف ، **والمراد** : الإسلام المنجي عند الله ؛ وهو الإذعان الظاهري الموافق للإذعان الباطني .

ومعنى العقائد : الأحكام الأصلية الاعتقادية ؛ سواء كان العقل كافياً في إثباتها كثبوت القدرة لله ، أو لم يكن كافياً في إثباتها كثبوت الحشر والنشر .

والمراد بقواعد هـٰذه العقائد : الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ؛ لأن العقائد تنبني عليها ، فتكون تلك الآيات والأحاديث أساس العقائد الإسلامية ؛ لأن هـٰذه العقائد لا بد وأن تستفاد من الشرع ليعتدَّ بها ، وإلا لكانت كمسائل الحكمة العقلية الصرفية[1] التي لا اعتدادَ بها ؛ لأن العقل كثيراً ما يحكم بمقتضيات الوهم .

ومحصل هـٰذه الفقرة : أن علم التوحيد يتوقف عليه الكتاب والسنة ، وهما

---

(١) كذا في الأصل ، ولعلها : (الصرفة) ، والمراد : كلام الحكماء مجرداً عن نظر الشريعة .

ينبني عليهما العقائد الإسلامية .

أما توقف الكتاب والسنة علىٰ علم التوحيد : فلأن ثبوتهما متوقف علىٰ صدق الرسول ، وهو متوقف على المعجزة ، وهي لا تكون إلا ممن اتصف بالصفات التي لا تعلم إلا من علم التوحيد .

وأما انبناء العقائد الإسلامية على الكتاب والسنة : فلأنها لا يعتدُّ بها إلا إذا كانت مأخوذة منهما .

فتلخص من مجموع الفقرتين : أن علم التوحيد يتوقف عليه الأحكام الشرعية الفرعية ، ويتوقف عليه الكتاب والسنة اللذان يتوقف عليهما الأحكام الأصلية الاعتقادية ، وفي الفقرة الثانية ترقٍّ في مدح علم التوحيد ؛ **لأنه مدحه في الفقرة الأولىٰ** بأنه مبنىٰ علم الشرائع والأحكام مع أن الكتاب والسنة مبنىٰ علم الشرائع والأحكام أيضاً ، بل الكتاب والسنة مبنىٰ ذلك أولاً وبالذات ؛ لاستنباطه منهما ، وأما علم التوحيد فهو مبنىً باعتبار توقف الكتاب والسنة عليه كما تقدم ، **ومدحه في الفقرة الثانية** بأنه أساسُ أساسِ العقائد الإسلامية ، ولا يتصف بذلك إلا علم التوحيد ، فالفقرة الأولىٰ تشمل الكتاب والسنة ؛ لأنهما مبنىٰ علم الشرائع والأحكام ، وأما الثانية فلا تشملهما ؛ لأنهما ليسا أساسَ أساسِ العقائد الإسلامية .

فإن قيل : ينافي كونَ الكتاب والسنة مبنىٰ علم الشرائع والأحكام قولُهُ : (هو علم التوحيد) فإن الضمير يدل على الحصر ، وحينئذ تكون الفقرة الأولىٰ مساوية للفقرة الثانية ، فلا يكون في الفقرة الثانية ترقٍّ .

وأجيب : بأن الحصر بالنسبة إلىٰ مجموع الفقرتين ، فليس غير علم التوحيد متصفاً بمجموع الفقرتين ، وهـٰذا لا ينافي أن الكتاب والسنة يتصفان بالفقرة الأولىٰ ، فحينئذ يثبت الترقي في الفقرة الثانية .

. . . .

فإن قيل : لا نسلم أنه يثبت الترقي في الفقرة الثانية حينئذ ؛ لأن الكتاب والسنة يشاركان علم التوحيد فيها أيضاً كالأولىٰ ؛ فإن علم التوحيد أساس العقائد بواسطة كونه أساساً للكتاب والسنة اللذين هما أساس العقائد الإسلامية ؛ إذ أساس الأساس لشيء أساسٌ لذلك الشيء ، والكتاب والسنة أساس لعلم التوحيد بواسطة أنه أساس العقائد التي هي منه ، فقد صدق على الكتاب والسنة أنه[1] أساسُ أساسِ العقائد الإسلامية ، فشارك علمُ التوحيد في الفقرة الثانية الكتابَ والسنة ، فلم تفدِ الترقي .

أجيب : بأن المتبادر من الأساس : ما يكون أساساً بالذات ، وعلم التوحيد ليس أساس العقائد بالذات ، بل بالواسطة ، فلم يصدق على الكتاب والسنة أنهما أساسُ أساسِ العقائد ، وحينئذ تمَّ كون الفقرة الثانية فيها ترقٍّ .

فإن قيل : العقائد من علم التوحيد ، وقد جعل أساساً لها بواسطة كونه أساساً للكتاب والسنة اللذين هما أساس العقائد ، فيلزم أساسية العقائد لنفسها .

أجيب : بأن جهة الأساسية مختلفة ؛ لأنها متوقفة على الكتاب والسنة من حيث الاعتداد ، وهما يتوقفان على التوحيد من حيث الذات ، فاللازم أساسيةُ العقائد من حيث الذات ، لنفسها من حيث الاعتداد[2] ، ولا استحالة فيه .

ويجوز أن يراد بقواعد العقائد : الأدلة التفصيلية ؛ عقليةً كانت أو نقلية ، وإنما كان علم التوحيد أساساً لتلك الأدلة ؛ لأن إثباتها إنما هو في علم التوحيد .

ويجوز أيضاً أن يراد بقواعد العقائد : القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقائد ؛ كالقضايا المتعلقة بالجواهر والأعراض والأمور العامة ، وإنما كان علم التوحيد أساساً لتلك القضايا ؛ لأنها بُيِّنَتْ فيه بالأدلة القطعية ، **وعلىٰ هـٰذا الاحتمال فالمراد**

---

(١) كذا في الأصل ، ولعلها : (أنهما) .

(٢) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٦٨) .

بالقواعد : المعنى الاصطلاحي ، بخلافه علىٰ غيره ؛ فإن المراد بها عليه المعنى اللغوي ، وللفضلاء في هٰذه العبارة وجوه أخر تركتها خوف الإطالة[1] .

قوله : (**هو علم التوحيد والصفات**) أي : الذي هو كلام أهل السنة ، بخلاف كلام المعتزلة ؛ فإنه علم التوحيد دون الصفات ؛ لأنهم نَفَوْها كما قاله بعض الأفاضل[2] ، وإن بحث فيه العلامة عبد الحكيم[3] .

ثم إنه يحتمل أن يكون المراد من ذلك المعنى الإضافي ، وهو المتبادر من قوله : (الموسوم . . .) إلىٰ آخره ؛ لأن تخصيص الوسم بالكلام يدل علىٰ أن غيره ليس موسوماً به ، **والمعنىٰ علىٰ هٰذا الاحتمال** : هو علم يعرف فيه التوحيد والصفات .

والمراد بالتوحيد : الوحدة وإن كان مدلوله اعتقاد الوحدة ، وحينئذ فعطف الصفات على التوحيد من عطف العام على الخاص ، ويحتمل أن يكون المراد منه المعنى اللقبي ، وعلىٰ هٰذا الاحتمال يكون قوله : (علم التوحيد والصفات) مفرداً بمنزلة (عبد الله) علماً .

فإن قيل : كان عليه حينئذ أن يقول : هو الموسوم بعلم التوحيد والصفات وبالكلام ، فلا يخص الوسم بالكلام .

أجيب : بأنه خص الوسم بالكلام لكونه أشهر .

---

(١) انظرها في « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٦٤ـ٧٦) .

(٢) هو العلامة العصام في « حاشيته علىٰ شرح العقائد » (ص٧) .

(٣) ذكر ذلك في « حاشيته على الخيالي » (ص٧٦) ، وعبارته في هٰذا البحث : (**وفيه** : أن المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنىٰ عدم البحث عنها حتىٰ يكون كلامهم علماً يعرف فيه التوحيد دون الصفات ، بل نفيهم بمعنىٰ عدم إثباتها زائدة على الذات ، فيصدق علىٰ كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات ؛ لأنه يبحث فيه عن أحوال الصفات بأنها ليست زائدة علىٰ ذات الواجب) .

الموسومُ بـ(الكلامِ) ، المُنجِي عن غياهبِ الشكوكِ وظلماتِ الأوهامِ .

قوله : (**الموسوم**) أي : المسمىٰ ، والضمير فيه لعلم التوحيد والصفات ، لٰكن علىٰ احتمال أن المراد منه المعنى العَلَمي يكون الضمير عائداً عليه باعتبار مدلوله ، فيكون فيه استخدام .

وقوله : (**بالكلام**) متعلق بـ(الموسوم) ، وسيأتي قريباً في الشرح بيان حكمة تسمية هٰذا الفن بالكلام[1] ، فتفطن .

قوله : (**المنجي**) بالجيم ؛ أي : المخلص ، أو بالحاء المهملة ؛ أي : المبعد ؛ من التنحية ؛ وهي الإبعاد ، وهٰذا هو الأنسب بالتعدية بـ(عن) ، وعلىٰ كلٍّ : فهو بيان لفائدة من فوائد علم التوحيد الكثيرة كما ذكره في « شرح المواقف »[2] .

قوله : (**عن غياهب الشكوك**) أي : عن الشكوك الشبيهة بالغياهب ، فالإضافة من إضافة المشبه به للمشبه ، **والغياهب** : جمع غَيْهَب ؛ وهو الظلمة الشديدة ، فهو أخص من مطلق الظلمة ، **والشكوك** : جمع شك ؛ وهو إدراك كل من الطرفين علىٰ حد سواء .

وقوله : (**وظلمات الأوهام**) أي : الأوهام الشبيهة بالظلمات ، فالإضافة من إضافة المشبه به للمشبه كما في سابقه ، **والأوهام** : جمع وهم ؛ وهو إدراك الطرف المرجوح .

فإن قيل : من علم التوحيد السمعيات التي لا طريق لها إلا السمع ، وهو قد لا يفيد اليقين ، بل يفيد الظن الذي يستلزم الوهم ؛ لأنه مقابله ، فكيف يكون علم التوحيد منجياً عن ظلمات الأوهام ؟

---

(١) سيأتي (ص ١٣٦) .
(٢) انظر « شرح المواقف » (١/ ٢٠) .

وإنَّ المُختصَرَ المُسمَّىٰ بـ « العقائدِ » للإمامِ الهمامِ ، . . . .

أجيب : بأن الأوهام ظلمة في اليقينيات دون الظنيات كما قاله العصام[1] ، وإنما أضاف الغياهب للشكوك ، ومطلق الظلمات للأوهام.. لقوة الشك على الوهم ، فأضاف الأقوىٰ إلى الأقوىٰ ، والأضعف إلى الأضعف .

قوله : (**وإن المختصر**. . .) إلىٰ آخره : عطف علىٰ قوله : (فإن مبنىٰ. . .) إلىٰ آخره ، فبعد أن مدح علم التوحيد بما تقدم شرع يمدح هٰذا المختصر بما يأتي ؛ توطئة لكونه يشرح هٰذا المختصر ، كما يدل عليه قوله فيما بعد : (فحاولت أن أشرحه. . .) إلىٰ آخره ، وليس المتن مختصراً من كتاب كما قد يتوهم من وصفه بالمختصر ، **وإنما وصفه بذلك لأن المصنف اختصر فيه المسائل المطولة** ؛ حيث أوردها مجردة عن أدلتها وذكرِ الاختلاف فيها .

قوله : (**المسمىٰ بـ « العقائد »**) إنما سمي بذلك لأن جميع ما فيه عقائد صرفة ؛ إذ لم يذكر المصنف فيه الوسائل إلى الأحكام كالمبادئ[2] .

فإن قيل : قوله : (قال أهل الحق. . .) إلىٰ آخره ، وسيلة للعقائد ، فلم يخل المختصر عن الوسائل .

أجيب : بأن ذلك له جهتان ؛ جهة كونه وسيلة ، وجهة كونه من العقائد ، والمنظور إليه هنا الجهة الثانية .

قوله : (**للإمام**. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : الكائنَ للإمام. . . إلىٰ آخره ، فالجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة ثانية للمختصر .

ومعنى الإمام : المتقدم علىٰ غيره في العلوم النقلية والعقلية .

---

(١) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص٨) .

(٢) **الوسائل والمبادئ هنا** : مما ليس له دخل في الاعتقاد ؛ كأصول النظر ، ومدارك العلم .

ومعنى الهمام : عظيم الهمة في تحرير المطالب العلمية .

قوله : (**قدوة علماء الإسلام**) أي : قدوة علماء أهل الإسلام الآخذين عنهم ولو بواسطة ، **والقدوة** ـ بتثليث القاف ـ بمعنى المقتدىٰ به ، أو باقية علىٰ ظاهرها ، ويكون قد جعله نفس القدوة مبالغة .

قوله : (**نجم الملة والدين**) أي : المضيء فيهما ، فالنجم بمعنى المضيء ، **والإضافة من إضافة الشيء إلىٰ محله** ، فيكون قد شبَّهَ الملة والدين بالسماء بجامع العلو والشرف ، وطوىٰ لفظ المشبَّه به ، ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو النجم ، **ففيه استعارة بالكناية وتخييل** .

وفي الإضافة المذكورة : إشارة إلىٰ أن المصنف جمع العلم والتقوىٰ ؛ لأن الملة مرجعها العلم ؛ وهو شعار العلماء ، والدين مرجعه الطاعة ؛ وهي شعار الأتقياء .

وفي تقديم الملة على الدين إشارة إلىٰ شرف العلم على العمل ، **وفي الحقيقة** : الملة والدين بمعنىً ، **غاية الأمر** : أنهما يختلفان بالاعتبار ، فهما متحدان بالذات ، مختلفان بالاعتبار ؛ فإن كلاً منهما بمعنى الأحكام الشرعية ، لـٰكن من حيث إنه يُدانُ لها ؛ أي : ينقاد ويطاع لها . . **تسمىٰ ديناً** ، ومن حيث إنها تُمْلَىٰ ؛ أي : تلقىٰ على الرسول أو علينا . . **تسمىٰ ملة** .

ولا يرد أن الملة من الإملال وهو مضاعف ، فكيف تسمىٰ ملة من حيث إنها تملىٰ مع أنه من الإملاء وهو ناقص ؟! . . لأن الإملال بمعنى الإملاء[1] ، **وقيل** :

---

(١) قال الإمام النسفي صاحب المختصر المتحدَّث عنه في « طلبة الطلبة » : (ص١٣٦) : (الإملال : الإملاء ، يقال : أَمَلَّ يملُّ إملالاً ، وأملىٰ يملي إملاء) ، ورسمت كلمة =

إنها إنما سميت ملة من حيث إنها يجمع عليها ؛ لأنه يقال : ملَّ القوم على كذا ؛ إذا أجمعوا عليه ، لكن قال بعض الأفاضل في « حواشيه على التلويح » : (ولم أجد في كتب اللغة استعمال المل بمعنى الاجتماع) ، وقد أشار إلىٰ ذلك العلامة الخيالي ؛ حيث حكاه بصيغة التمريض[1] .

قوله : (عمر) هو أبو حفص بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي ، مات سنة سبع وثلاثين وخمس مئة .

وقوله : (النسفي) نسبة لنسفَ بفتح السين ؛ قرية من بلاد الترك كما نقل عن بعض الأشياخ[2] .

قوله : (أعلى الله درجته . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : رفع الله منزلته . . . إلىٰ آخره ، وهـٰذه الجملة خبرية لفظاً إنشائية معنىً ؛ إذ القصد بها الدعاء للمصنف .

قوله : (في دار السلام) أي : التي هي الجنة ، **والمراد بالسلام في ذلك** : السلامة من الآفات والآلام ، وسميت الجنة بذلك علىٰ هـٰذا لسلامة أهلها عن كل آفة وألم ، **أو المراد به** : سلام التحية ، وسميت الجنة بذلك علىٰ هـٰذا لأن خزنتها تقول لأهلها : سلام عليكم طبتم ، **أو المراد به** : اسم الله تعالىٰ ، وأضيفت إليه تشريفاً لها ، ووجه تخصيص هـٰذا الاسم بإضافتها إليه دون بقية الأسماء كالرحمـٰن ونحوه . . ظاهرٌ ؛ لأن معنىٰ هـٰذا الاسم الذي منه السلامة في الدنيا ، وبه السلامة

= (الإملاء) في الأصل في الموضعين : (الإملىٰ) ، وقوله : (لأن الإملال بمعنى الإملاء) علة لقوله : (ولا يرد . . .) .

(١) انظر « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد » (ص١٠) ، قد يقال : في قوله : (مللت الثوب إذا خطته) . . فيه معنى الجمع ، وانظر « حاشية الكستلي » (ص٧) .

(٢) قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٢٦) : (بلدة من تركستان ، وتسمىٰ نخشب) .

يشتملُ مِنْ هـٰذا الفنِّ علىٰ غُرَرِ الفَرَائِدِ ، ودُرَرِ الفوائِدِ ، . . . .

في الآخرة ، وأهل الجنة سالمون فيها من كل آفة وألم ، ففي كل منهما معنى السلامة .

قوله: (**يشتمل** . . .) إلىٰ آخره : خبر (إن) في قوله (وإن المختصر . . .) إلىٰ آخره ، فالضمير المستتر في (يشتمل) عائد للمختصر ؛ وهو اسم للألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة ، فيكون الاشتمال من اشتمال الدال على المدلول ؛ إذ المشتمِلُ هو المختصر ، وهو اسم للألفاظ كما علمت ، والمشتمَلُ عليه هو الغرر والدرر ، **والمراد بهما** : المسائل التي هي المعاني .

قوله: (**من هـٰذا الفن**) أي : الذي هو علم التوحيد ، والجار والمجرور حال من الغرر والدرر ، وقدمت الحال علىٰ صاحبها رعاية للسجع ، وفيه جري علىٰ مذهب الكوفيين المجوزين لتقديم الحال علىٰ صاحبها المجرور ؛ كما في قوله تعالىٰ : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء : ١٠٧][1] ، فكافة : حال مقدمة علىٰ صاحبها المجرور ، وهو الناس .

قوله : (**علىٰ غرر الفرائد ، ودرر الفوائد**) الجار والمجرور متعلق بـ (يشتمل) ، **والغرر** : جمع غرة ؛ وهي في الأصل : بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم ، واستعيرت هنا للمسألة شديدةِ الحسن استعارةً تصريحية بجامع شدة الحسن ، **والفرائد** : جمع فريدة ؛ وهي في الأصل : الجوهرة الثمينة ، سميت بذلك لأنها تفرد في ظرف وحدها ؛ لئلا تختلط بغيرها ، واستعيرت هنا للمسألة الحسنة ، **والدررُ**[2] : جمع درة ؛ وهي في الأصل : الجوهرة ، واستعيرت هنا للمسألة الحسنة .

---

(١) في هامش الأصل : (قوله : « إلا رحمة » لعله : ﴿ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ [سبأ : ٢٨] بدليل كلامه بعدُ ، تأمل) .

(٢) في الأصل (والدرُّ) .

في ضِمْنِ فصولٍ ، هي للدينِ قواعدُ وأصولٌ ، . . . .

والفوائد : جمع فائدة ؛ وهي ما استفيد من علم أو مال وغيرهما كجاه ، والمراد بها هنا : المسألة العلمية .

والإضافة في (غرر الفرائد ، ودرر الفوائد) علىٰ معنىٰ (من) .

وحاصل المعنىٰ : يشتمل علىٰ ما اشتد حسنه من المسائل الحسنة ، وعلى المسائل الحسنة من المسائل العلمية ، حال كون كل منهما من علم التوحيد ، وفي التعبير بالفرائد والدرر إشارة إلىٰ أن ذلك العلم المأخوذ منه المسائل المعبر عنها بهما . . كالبحر الذي يستخرج منه الدرر والفرائد ، **ولعل المراد بدرر الفرائد** : ما استفاده من مشايخه مما اختص به ؛ حتىٰ يغاير ما قبله ، وإن لم يتعين ذلك ؛ لكون الخطبة مقام إطناب .

قوله : (**في ضمن فصول**) أي : حال كون الغرر والدرر في ضمن فصول ، فالجار والمجرور حال من درر وغرر ، **والمراد بكونها في ضمن الفصول** : أن الفصول مشتملة عليها اشتمال الدالِّ على المدلول ؛ إذ الفصول : جمع فصل ؛ وهو الطائفة من الكلام ، سميت فصلاً لأنها تفيد معنىً مفصولاً عن غيره ؛ أي : متميزاً عنه غير ملتبس به .

وقوله : (**هي للدين قواعد وأصول**) أي : تلك الفصول باعتبار مدلولها قواعد وأصول للدين ، فالضمير راجع للفصول باعتبار مدلولها ، **والمراد بالدين** : الأحكام الفرعية ، وإنما كانت الفصول باعتبار مدلولها قواعدَ وأصولاً للدين بمعنى الأحكام الفرعية . . لأن العمل بالأحكام الفرعية لا يُعتدُّ به إلا بعد العلم بمدلول هـٰذه الفصول ؛ الذي هو الأحكام الأصلية المعبر عنها بالغرر والدرر ، وعطف الأصول على القواعد من قبيل عطف التفسير ، **والمراد بهما هنا** : المعنى اللغوي ؛ وهو الأساس .

وأثناءِ نصوصٍ ، هي لليقينِ جواهرُ وفُصوصٌ ، . . . .

قوله : (**وأثناء نصوص**) أي : وفي أثناء نصوص ، فهو عطف علىٰ (ضمنِ) ، **والأثناء** : الوسط ، **والنصوص** : جمع نص ، **والمراد به** : المنصوص عن أهل الحق ولو بحسب المعنىٰ ؛ لتصدير المصنف الكتاب بقوله : (قال أهل الحق) ، **والمراد بكون الغرر والدرر في أثناء النصوص** : أن النصوص مشتملة عليها اشتمال الدالِّ على المدلول .

وقوله : (**هي لليقين جواهر وفصوص**) أي : تلك النصوص كالجواهر والفصوص لليقين بجامع التحلية بكلٍّ ، فكما أن الذهب ونحوه يُحلَّىٰ بالجواهر والفصوص المرصعة عليه . . كذلك اليقين يُحلَّىٰ بالنصوص ، ويجوز أن يكون في الكلام استعارة بالكناية وتخييل ؛ فيكون قد شبه اليقين بنحو الذهب المرصع بالجواهر والفصوص بجامع مطلق النفاسة في كل ، وطوىٰ لفظ المشبه به ، ورمز إليه بشيء من لوازمه ؛ وهو الجواهر والفصوص ، وعلىٰ هـٰذا تكون النصوص هي الجواهر والفصوص مبالغة ، **والمراد باليقين** : الجزم المتعلق بالغرر والدرر السابقة ، **والمراد من الجواهر** : الدرر التي تستخرج من البحر بقرينة ذكر الفصوص ، لا الجواهر المقابلة للأعراض كما يفهم من كلام العصام[1] ، **والمراد بالفصوص** : ما اختير من الجواهر ليرصع به الذهب ونحوه ، فعطف الفصوص على الجواهر من عطف الخاص على العام .

فتحصَّل من كلامه : أن هـٰذا المختصر احتوىٰ علىٰ أحكام أصلية معبر عنها بالغرر والدرر ، كائنة في فصول تفيد تلك الأحكام ، ونصوص تقوي الجزم المتعلق بها .

---

(١) كذا في « حاشيته علىٰ شرح السعد » (ص١٠) ، وعبارته : (ولا يخفىٰ علىٰ ذكي لطافة إضافة الجوهر إلى اليقين ؛ فإنه لا محالة لكل عرض جوهر) .

مع غايةٍ مِنَ التنقيحِ والتهذيبِ ، ونهايةٍ مِنْ حُسْنِ التنظيمِ والترتيبِ .

فحاولتُ أنْ أشرحَهُ شرحاً يُفصِّلُ مجملاتِهِ ، . . . .

قوله : (**مع غاية من التنقيح والتهذيب**) حال من ضمير (يشتمل) الراجع للمختصر ؛ أي : حال كونه مصاحباً للمرتبة العظمىٰ من مراتب التنقيح الذي هو تخليص كلام من الحشو ، وللمرتبة العظمىٰ من مراتب التهذيب الذي هو تخليص المعاني من المبتذل منها ، فالتنقيح متعلق بالألفاظ ، والتهذيب متعلق بالمعاني .

قوله : (**ونهاية من حسن التنظيم والترتيب**) أي : ومع المرتبة العظمىٰ من مراتب حسن التنظيم الذي هو ضم الكلمات المتناسبة بعضها إلىٰ بعض وإن لم تكن مرتبة ، ومع المرتبة العظمىٰ من مراتب حسن الترتيب الذي هو وضع كل شيء في مرتبته وإن لم تكن الأشياء المرتبة متناسبة ، فبين التنظيم والترتيب عموم وخصوص وجهي ، وإضافة (حسن) للتنظيم والترتيب . . من إضافة الصفة للموصوف ؛ أي : التنظيم الحسن ، والترتيب الحسن .

قوله : (**فحاولت أن أشرحه . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : فأردت أن أكشفه وأبينه . . . إلىٰ آخره ، وهـٰذا متسبِّب عما قبله من مدح علم التوحيد ومدح المختصر كما أفادته الفاء .

قوله : (**شرحاً**) أي : بشرح ، فهو منصوب بنزع الخافض ، ويحتمل أنه منصوب على المصدرية ، **وعلى الأول فالمراد بالشرح** : الألفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة ، ويؤيده أن الموصوف بالصفات الآتية إنما هو الشرح بالمعنى المذكور ، **وعلى الثاني فالمراد بالشرح** : المعنى المصدري ، وتكون الضمائر في الأفعال الآتية ـ أعني : يفصل ، ويبين . . . إلىٰ آخره ـ عائدة عليه لا بالمعنى المصدري ، بل بمعنى الألفاظ المخصوصة ، فيكون فيه استخدام .

قوله : (**يفصل مجملاته**) صفة أولىٰ للشرح ، **والمجملات** : هي الألفاظ التي

وَيُبيِّنُ معضِلاتِهِ ، وينشرُ مطويَّاتِهِ ، ويُظهِرُ مكنوناتِهِ ، معَ توجيهٍ للكلامِ في تنقيحٍ[1] ، ....

لم تتضح معانيها ؛ بأن كانت مشتركة اشتراكاً لفظياً أو متواطئة ، فالإجمال في الأولىٰ راجع للمعنىٰ ، وفي الثانية راجع للماصدق ، **والمراد بتفصيلها** : بيان المعنى المراد منها .

قوله : (**ويبين معضلاته**) صفة ثانية للشرح ، **والمعضلات** بكسر الضاد : المشكلات التي صعب على الناظر فهمها ، **والمراد بتبيينها** : تصويرها تصويراً تتضح به .

قوله : (**وينشر مطوياته**) صفة ثالثة للشرح ، **ومطوياته** : المعاني التي انطوىٰ عليها ، فإذا كان اللفظ محتملاً لمعانٍ متعددة . . نشرها الشرح ، **والمراد بنشرها** : بسطها .

قوله : (**ويظهر مكنوناته**) صفة رابعة للشرح ، **والمكنونات** : هي المعاني الخفية المستترة كأنها في كِنٍّ ، **والمراد بإظهارها** : بيانها .

قوله : (**مع . . .**) إلىٰ آخره ، راجع للأفعال الأربعة ؛ وهي : يفصل ، ويبين ، وينشر ، ويظهر .

قوله : (**توجيه للكلام**) أي : لكلام المصنف ، **والتوجيه** : تصحيح ما ظاهره الفساد ، فإذا كان كلام المصنف يتبادر منه غير المراد . . صرفه إلى المراد ، فهـٰذا الصرف يقال له : توجيه .

وقوله : (**في تنقيح**) أي : للفظ المفيد لذلك التوجيه ، و(في) بمعنىٰ (مع) ، وفي الإتيان بها إشارة إلىٰ كمال هـٰذا التنقيح ، حتىٰ صار كأنه ظرف

---

(1) في (ب) : (الكلام) بدل (للكلام) ، **والتوجيه** : جعل الكلام متوجهاً إلى المطلوب ، أو استخراج وجه من وجوه صحته ، **فالمراد بالكلام على الأول** : كلام الشارح ، **وعلى الثاني** : كلام المصنف . « فرهاري » (ص٢٨) .

وتنبيهٍ على المرامِ في توضيحٍ ، وتحقيقٍ للمسائلِ غِبَّ تقريرٍ ، وتدقيقٍ للدلائلِ

للتوجيه ، **وعلم من ذلك** : أن هـٰذا التنقيح متعلق باللفظ الذي يأتي به الشارح ، لا بكلام المصنف ، فلا يرد ما قيل : إن هـٰذا ينافي ما سبق من أن كلام المصنف مصاحب لغاية من التنقيح .

قوله : (**وتنبيه**) أي : ومع تنبيه ، فهو عطف علىٰ (توجيه) .

وقوله : (**على المرام**) متعلق بـ (تنبيه) ، **والمرام** بفتح الميم وضمها : هو المراد .

وقوله : (**في توضيح**) أي : للمرام ، و(في) بمعنىٰ (مع) ، وفي الإتيان بـ (في) ما سبق .

قوله : (**وتحقيق**) أي : ومع تحقيق ، فهو عطف علىٰ (توجيه) ، **والمراد بالتحقيق** : أحد معنييه ؛ وهو إثبات المسألة بدليل ، لا المعنى الآخر ؛ وهو ذكر الشيء على الوجه الحق .

وقوله : (**للمسائل**) متعلق بتحقيق ، **والمسائل** : جمع مسألة ، **والمراد بها** : أحد معنييها ؛ وهو النسبة التي تكون في القضية ، لا المعنى الآخر ؛ وهو القضية بتمامها .

وقوله : (**غب تقرير**) أي : عقب تقرير لتلك المسائل ؛ أي : جعلها في قرار ؛ وهو اللفظ الدال عليها ، والظرف متعلق بـ (تحقيق) فهو ظرف له .

قوله : (**وتدقيق**) أي : ومع تدقيق ، فهو عطف علىٰ توجيه ، **والمراد بالتدقيق** : أحد معنييه ؛ وهو إثبات الدليل بدليل آخر إذا كانت مقدماته نظرية ، لا المعنى الآخر ؛ وهو ذكر الشيء علىٰ وجه فيه دقة .

وقوله : (**للدلائل**) متعلق بـ (تدقيق) ، **والدلائل** : جمع دلالة بمعنىٰ دليل ، لا جمع دليل ؛ إذ جمعه أدلة .

إِثْرَ تحريرٍ[1] ، وتفسيرٍ للمقاصدِ بعدَ تمهيدٍ ، وتكثيرٍ للفوائدِ معَ تجريدٍ ، طاوياً كشْحَ المقالِ ، ....

وقوله : (**إِثْرَ تحرير**) أي : بعد تحرير لتلك الدلائل ؛ أي : تخليصها من الحشو .

قوله : (**وتفسير**) أي : ومع تفسير ، فهو عطف علىٰ (توجيه) .

وقوله : (**للمقاصد**) متعلق بـ (تفسير) ، **والمقاصد** : هي المعاني المقصودة ، وأتىٰ بذلك مع علمه مما سبق لأجل قوله : (بعد تمهيد) .

وقوله : (**بعد تمهيد**) أي : بعد توطئة للمقصود ؛ بأن يقدم على المقصود ما يساعد علىٰ فهمه ؛ ليكون فهمه بعد ذلك أتمَّ .

قوله : (**وتكثير**) أي : مع تكثير ، فهو عطف علىٰ (توجيه) .

وقوله : (**للفوائد**) متعلق بـ (تكثير) ، وأشار بذلك إلىٰ أنه لا يقتصِرُ علىٰ فوائد المصنف ، بل يأتي بفوائد زائدة عليها .

وقوله : (**مع تجريد**) أي : تجريدها عن الحشو .

قوله : (**طاوياً كشح المقال . . .**) إلىٰ آخره : أي حال كوني طاوياً كشح المقال . . . إلىٰ آخره ، فهو حال من الفاعل في قوله : (فحاولت أن أشرحه . . .) إلىٰ آخره ، **وأصل الكشح** : ما بين الخاصرة والضِّلَعِ الخلف ، ولا يخفىٰ أن المقال الذي هو القول ليس له كشح ، فيكون في الكلام استعارة بالكناية وتخييل ؛ حيث شبه المقال بذي كشح ، وطوىٰ لفظ المشبه به ، ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الكشح ، فهو تخييل ، وقوله : (طاوياً) ترشيح ، وبعد ذلك فهو كناية عن الإعراض ؛ إذ من أعرض عن شيء طوىٰ كشحه عنه ، فهو من إطلاق اللازم وإرادة الملزوم .

---

(١) غِبَّ ، وإِثْرَ : ظرفان بمعنىٰ (عقيبَ) .

عنِ الإطالةِ والإملالِ ، مُتجافِياً عن طرفَيِ الاقتصادِ : . . . .

وقوله : (**عن الإطالة**) أي : الزيادة على ما يؤدي أصل المراد بلا فائدة من غير تعيُّنِهِ للزيادة ؛ كما في قوله[1] : [من الوافر]

. . . . وألفَىٰ قولَها كَذِباً ومَيْناً

فإن تعين فهو الحشو ؛ كما في قوله[2] :

وأعلمُ علمَ اليومِ والأمسِ قبلَهُ . . . .

وقوله : (**والإملال**) من عطف اللازم على الملزوم ؛ إذ يلزم من الإطالة الإملالُ ؛ أي : السآمة .

قوله : (**متجافياً** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : حال كوني متجافياً . . . إلىٰ آخره ، فهو حال من الفاعل في قوله : (فحاولت أن أشرحه . . .) إلىٰ آخره ، فتكون حالاً مترادفة ، أو من الضمير في قوله : (طاوياً كشح المقال . . .) إلىٰ آخره ، فتكون حالاً متداخلة .

وقوله : (**عن طرفي الاقتصاد**) متعلق بـ (متجافياً) ، **والاقتصاد** : هو التوسط بين الإفراط والتفريط ، ومنه الحديث الشريف : « ولا عالَ مَنِ اقتصدَ »[3] ، والمراد بطرفيه : الإفراط والتفريط ، لٰكن في جعل كل منهما طرفاً للاقتصاد . .

---

(١) هو عجز بيت لعدي بن زيد كما في « ديوانه » (ص١٨٣) يُصوِّر فعل الزبَّاء بجَذِيمة ، وصدره :

وقَـدَّمَـتِ الأديـمَ لِـراهِشَيْـهِ . . . .

(٢) هو صدر بيت لزهير بن أبي سُلمىٰ في معلقته ، وانظر « شرح ديوانه » للأعلم الشنتمري (ص١٣) ، وعجزه :

. . . . ولٰكنني عن علمِ ما في غدٍ عمي

(٣) رواه الطبراني في « المعجم الأوسط » (٦٦٢٧) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه .

الإطنابِ والإخلالِ .

والله الهادي ....

تسمُّحٌ ؛ لأن طرف الشيء جزء منه ، وكل منهما ليس جزءاً من الاقتصاد .

قوله : (**الإطناب والإخلال**) **بالجر** : على أنهما بدل من طرفي الاقتصاد أو عطف بيان لهما ، **أو بالرفع** : على أنهما خبر مبتدأ محذوف ؛ أي : هما الإطناب والإخلال ، **أو بالنصب** : على أنهما مفعولان لفعل محذوف ؛ أي : أعني بطرفيه الإطناب والإخلال .

فإن قيل : كان مقتضى الظاهر على جعلهما بدلاً أو عطف بيان . . أن يجعل الإعراب على آخر الكلمة الأخيرة ؛ لأن مجموعهما هو التابع ، فيعرب بإعراب المتبوع ، وقد جعل الإعراب على آخر كل من الكلمتين على حدته .

أجيب : بأن المتبوع لما تعدَّد معنىً جعل الإعراب على كل منهما ، فكأنهما تابعان لمتبوعين ، وبأن التابع لمَّا كان أمرين كلٌّ منهما قابل لأن يعرب بإعراب المتبوع . . جعل الإعراب على كل منهما .

ومعنى الإطناب : الزيادة على ما يؤدى به أصل المراد لفائدة .

ومعنى الإخلال : إيجاد الخلل في دلالة اللفظ على المعنى بسبب الإجحاف في الاختصار .

قوله : (**والله الهادي** . . .) إلى آخره ، هـٰذه الجملة ليست معطوفة على جملة (فحاولت) كما قاله العلامة عبد الحكيم[1] ، وإلا لزم عطف الإنشاء على الخبر ؛ لأن هـٰذه الجملة خبرية لفظاً إنشائية معنىً ، وجعْلُ جملة (فحاولت) إنشائية معنىً لكون المقصود بها إنشاء مدح الشرح . . بعيدٌ جداً .

(١) كذا في « حاشيته على الخيالي » (ص٨٣) .

إلىٰ سبيلِ الرشادِ ، والمسؤولُ لنيلِ العصمةِ والسدادِ ، وهو حسبي ونعمَ الوكيلُ .

ومعنى الهادي : الدالُّ ، من الهداية ؛ وهي الدلالة .

وقوله : (**إلىٰ سبيل الرشاد**) أي : إلىٰ طريق الاهتداء .

وحاصل المعنى : اللهم ؛ دلَّني إلىٰ طريق الاهتداء لفهم معنىٰ كلام المصنف ؛ بخلْقِ قوة الفكر ، وذكاء الفهم ، واستحضار الأدلة المناسبة للمعنى المقصود ، وإزالة الشواغل .

وقوله : (**والمسؤول. . .**) إلىٰ آخره : عطف على (الهادي . . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (**لنيل العصمة والسداد**) أي : لحصول الحفظ من الخطأ في فهم معنىٰ كلام المصنف وإصابة الصواب فيه ، **فالمراد من العصمة** : مطلق الحفظ ، **وأما العصمة الواجبة للأنبياء** : فهي بمعنى الحفظ من الذنب مع استحالة وقوعه ، **ومعنى السداد** : إصابة الصواب ، واللام زائدة للتقوية ، وفي بعض النسخ إسقاطها .

فإن قيل : كان اللائق تقديم قوله : (والمسؤول. . .) إلىٰ آخره ، علىٰ قوله: (الهادي. . .) إلىٰ آخره ؛ لأن الهداية بعد السؤال .

أجيب : بأن ما سلكه الشارح فيه إشارة إلىٰ أن المولىٰ كريم يعطي قبل السؤال ، بل وبدون سؤال .

قوله : (**وهو حسبي ونعم الوكيل**) أي : وهو كافِيَّ فيما طلبته منه ، ونعم المفوَّضُ إليه في الأمور التي منها مطلوبي المذكور ، **فحسبي** : بمعنىٰ كافِيَّ ، **والوكيل** : بمعنى المفوَّض إليه .

وقد رد الشارح في بعض كتبه العطف في هٰذا التركيب[1] : بأن الجملة الثانية

---

(١) انظر « المطول علىٰ شرح تلخيص المفتاح » للشارح (ص١٢) ، و« الأطول » لعصام الدين (١/ ١٥٤) .

إنشائية ؛ لأن (نعم) فعل مدح ، وأفعال المدح وضعت لإنشائه ، والجملة الأولىٰ إخبارية ؛ لأن القصد بها الإخبار بأن الله كافٍ ، وحينئذ فلا يصح عطف الثانية على الأولىٰ ؛ لما بينهما من كمال الانقطاع ، وكذا علىٰ (حسبي) باعتبار تضمنه معنىٰ (يحسبني) لأن فيه عطف الجملة الإنشائية على الجملة الإخبارية تأويلاً .

وردَّ هٰذا الردُّ بأمور[1] :

الأول : أن الجملة الأولىٰ ليست إخبارية ، بل إنشائية ؛ لأن المقصود بها إنشاء الكفاية ؛ لكونها واقعة في مقام الدعاء ، لا الإخبار بأنه تعالىٰ كافٍ .

فحاصل هٰذا الرد : تسليم أنه لا يصح عطف الإنشاء على الإخبار ، لٰكن لا نسلم أن ما هنا منه ، **بل من عطف الإنشاء على الإنشاء** .

فإن قيل : ينقل الكلام حينئذ إلىٰ عطف الجملة الأولىٰ علىٰ جملة قوله : (والله الهادي . . .) إلىٰ آخره ، فإن جعلت إنشائية ينقل الكلام إلىٰ عطفها علىٰ جملة قوله : (فحاولت . . .) إلىٰ آخره ، وجعْلُهُ إنشاءً لمدح الشرح بعيدٌ جداً .

أجيب : بأنا نختار أن جملة قوله : (والله الهادي . . .) إلىٰ آخره إنشائيةٌ ، لٰكنها ليست معطوفة علىٰ جملة قوله : (فحاولت . . .) إلىٰ آخره كما تقدم .

وبحث في هٰذا الرد : بأن الشارح إنما رد هٰذا العطف في عبارة « التلخيص »[2] ، ولا يمكن جعل (هو حسبي) فيها إنشاء ؛ لأن صاحب « التلخيص » لا يقول بأن الجملة الاسمية تكون إنشائية ، فليس قصد الشارح رد هٰذا العطف مطلقاً حتىٰ يتوجه عليه هٰذا الرد ، كيف وقد اعترف به في « شرح الكشاف »[3] ، وبوقوعه في

---

(١) انظر « حاشية السيد الشريف الجرجاني على المطول » (ص١٢) ، و« حاشية العصام على شرح العقائد » (ص١٢) أيضاً ، و« حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٨٢) .

(٢) انظر « تلخيص المفتاح » للقزويني (ص٦) .

(٣) نقله العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٣٠) ونقل أن الشارح وصفه بالدقة والحسن .

. . . .

القرآن ؛ نحو قوله تعالىٰ : ﴿ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴾ [آل عمران : ١٩٧] .

الثاني : أن هـٰذا العطف من قبيل عطف القصة على القصة ، بدون ملاحظة الإخبارية والإنشائية .

فحاصلُ هـٰذا الرد : تسليم أنه لا يصح عطف الإنشاء على الإخبار ، لـٰكن لا نسلم أن ما هنا منه ، بل من عطف القصة على القصة من غير اعتبار إخبارية وإنشائية .

لا يقال : عطف القصة على القصة يشترط فيه كون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملاً متعددة كما يعلم من ضابطه المتقدم .

لأنا نقول : قد جوَّزَ الشارح في « شرح التلخيص »[١] في بحث الفصل والوصل عطفَ حاصل مضمون إحدى الجملتين علىٰ حاصل مضمون الأخرىٰ ، من غير نظر إلى اللفظ ، ووصفه بالدقة والحسن ، وأيده بمثال أورده صاحب « الكشاف » وهو : (زيد يُعاقَب بالقيد والإرهاق[٢] ، وبشِّرْ عمراً بالعفو والإطلاق)[٣] ، وإن رده السيد قدس سره[٤] .

وبحث في هـٰذا الرد : بأن الشارح إنما رد هـٰذا العطف في عبارة « التلخيص » كما علمت ، وصاحب « التلخيص » لا يقول بعطف القصة على القصة علىٰ ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل ، فليس قصد الشارح رد هـٰذا العطف مطلقاً حتىٰ يتوجَّهَ عليه هـٰذا الرد ، كما سبق في الذي قبله .

الثالث : أنه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه ،

---

(١) انظر « المطول شرح تلخيص المفتاح » (ص٢٦٣) .

(٢) في هامش الأصل : (قوله : « الإرهاق » : بالراء المهملة ، يقال : أرهقه عسراً ؛ أي : كلفه به ، قال تعالىٰ : ﴿ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا ﴾ [الكهف : ٧٣] انتهىٰ) .

(٣) انظر « الكشاف » (١/٢٢٨) .

(٤) ردَّه في « حاشيته على المطول » (ص٢٦٣) .

. . . .

والتقدير : (وهو نعم الوكيل) فتكون الجملة الثانية إخبارية كالأولىٰ .

فحاصل هـٰذا الرد : تسليم أنه لا يصح عطف الإنشاء على الإخبار ، لـٰكن لا نسلم أن ما هنا منه ، بل من عطف الإخبار على الإخبار .

وبحث في هـٰذا الرد : بأنه بعد تقدير المبتدأ لا تصير الجملة إخبارية إلا إن أولت بأن المعنىٰ : (وهو مقول فيه : نعم الوكيل) وإلا كانت إنشائية بحسب المعنىٰ ، كيف لا ولا فرق بين (نعم الرجل زيد) ، و(زيد نعم الرجل) في أن مدلول كل منهما نسبةٌ غير محتملة للصدق والكذب ، وبعد التأويل يكون المعطوف جملة متعلق خبرها (نعم الوكيل) ، وردُّ الشارح إنما هو في عطف (نعم الوكيل) ، علىٰ أنه بعد التأويل يفوت إنشاء المدح العام ؛ لأنه يصير إخباراً بالمدح الخاص ؛ وهو أنه مقول في حقه : نعم الوكيل .

الرابع : أنه يجوز أن تكون جملة (نعم الوكيل) معطوفة علىٰ حسبي باعتبار تضمنه معنىٰ يحسبني ؛ لأنه يجوز عطف الإنشاء على الإخبار فيما له محل من الإعراب .

فحاصل هـٰذا الرد : منع عدم جواز عطف الإنشاء على الإخبار مطلقاً ، بل يجوز فيما له محل من الإعراب .

فإن قيل : الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع ، وهو موجود فيما له محل من الإعراب ، فما الوجه في جوازه في ذلك ؟

أجيب : بأن الجمل التي لها محل من الإعراب واقعة موقع المفردات ؛ لأن نِسَبَها ليست مقصودة بالذات ، فلا التفات إلى اختلافها بالإنشائية والإخبارية .

واستدل بعضهم علىٰ جواز العطف فيما له محل من الإعراب بقوله تعالىٰ : ﴿ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾ [آل عمران : ١٧٣] [(١)] ؛ لأن الواو من الحكاية ،

---

(١) هو العلامة السيد الشريف الجرجاني في « حاشيته على المطول » (ص١٣) ، وقال مستدلاً=

لا من المحكي ، فهي من كلام الحاكي وهو الله تعالىٰ ، لا من كلام المحكي عنهم وهم الصحابة ؛ لأنه لا مجال للعطف حينئذ إلا بتأويل بعيد ؛ وهو أن يقال : (والتقدير : وقلنا : نعم الوكيل) ، ومثل هـٰذا التقدير لا يلتفت إليه ؛ لعدم انسياق الذهن إليه ؛ إذ لا مناسبة حينئذ بين مفهومي الجملتين .

لا يقال : العطف في الآية بعد القول ، وما هنا ليس بعده .

لأنا نقول : ليس هـٰذا مختصاً بما بعد القول ؛ لحسن قولنا : (زيد أبوه عالم ، وما أجهله !) ، فإن جملة (ما أجهله !) إنشائية ؛ لأنها لإنشاء التعجب ، وهي معطوفة علىٰ جملة (أبوه عالم) ، وهي إخبارية ؛ لأن لها محلاً من الإعراب ، وليست بعد القول .

وبحث في هـٰذا الاستدلال : بأنه يحتمل أن تكون الواو من المحكي ، ويقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه ؛ أي : (وهو نعم الوكيل) فيكون العطف في الآية من قبيل عطف الإخبار على الإخبار ، **لـٰكن قد سبق أن الجملة التي خبرها إنشاء تكون إنشائية** ، إلا إن أولت بأن المعنىٰ : (وهو مقول فيه : نعم الوكيل) علىٰ أنه يحتمل أن تكون جملة (نعم الوكيل) معطوفة على الخبر المتقدم على المبتدأ ؛ فإن (حسبُنا) خبر مقدم ، ولفظ الجلالة مبتدأ مؤخر ، وحينئذ فالجملة لها محل من الإعراب ، والسيد السند يجوز عطف الجملة على المفرد إذا كان لها محل من الإعراب .

ثم إن حُسْنَ قولنا : (زيد أبوه عالم ، وما أجهله !) بدون تقدير مبتدأ في **المعطوف** . . ممنوعٌ ، وبعد تقدير مبتدأ فيه . . يكون إخباراً كالمعطوف عليه .

وعلم مما تقرر : أن الثلاثة الأول بالتسليم ، والرابع بالمنع .

= علىٰ جواز هـٰذا العطف : (وكفاك حجة قاطعة علىٰ جوازه قوله تعالىٰ : ﴿ وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾ [آل عمران : ١٧٣]) .

تمهيد

اعلمْ : أنَّ الأحكامَ . . . .

قوله : (اعلم) إنما أمر بالعلم لشدة الاعتناء بما سيذكره .

قوله : (أن الأحكام . . .) إلىٰ آخره ، **المراد بالأحكام هنا** : إما النِّسَبُ التي بين الموضوع والمحمول إيجاباً أو سلباً ، أو الإدراكاتُ المتعلقة بالوقوع أو اللاوقوع ، لا خطاباتُ الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ؛ **لأن الحكم يطلق علىٰ معان ثلاثة** :

المعنى الأول : **نسبة أمر إلىٰ آخر إيجاباً أو سلباً** : والمراد بتلك النسبة : الوقوع أو اللاوقوع ؛ بناء علىٰ أن أجزاء القضية ثلاثة فقط : الموضوع ، والمحمول ، والنسبة ، وهو قول المتقدمين من المناطقة ، وبه صرح في « الشفا » ؛ حيث قال : (القضية الحملية تتم بأمور ثلاثة : الموضوع ، والمحمول ، والنسبة) انتهىٰ[1] .

فالنسبة بين (زيد) و(قائم) مثلاً : الوقوع بعينه ، وليس هناك نسبة أخرىٰ هي مورد الإيجاب والسلب ، فإن إثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين ، ولذلك قال السعد في « شرح الشمسية » : (الأجزاء في التحقيق أربعة ، لٰكنه لم يتعرض للنسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب لاندراجها تحت النسبة التي تربط الموضوع بالمحمول) انتهىٰ[2] .

وعلى الأول فيتعلق بالنسبة علوم ثلاثة : اثنان تصوران ، والآخر تصديق ؛ لأنها قد تتصور باعتبار كونها تعلقاً بين الطرفين من غير اعتبار حصولها أو لا حصولها في نفس الأمر ، وقد تتصور باعتبار حصولها أو لا حصولها في نفس الأمر ، وحينئذ فإن

---

(١) كذا في « الشفا » لابن سينا (١/ الفن الثالث ، الفصل الأول ، ص٣٧) .

(٢) انظر « شرح الشمسية » (ص ٢٠٤) .

. . . .

تردد فهو شك ، وإن أذعن بحصولها أو لا حصولها فهو تصديق .

والمعنى الثاني : **إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها** : وإن شئت قلت : إدراك وقوع النسبة فقط ، فيصح تفسيره بالتصديق والتكذيب معاً ؛ أي : إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها ، وتفسيره بالتصديق فقط ـ أي : إدراك وقوع النسبة كما قاله السيد الشريف ـ بناء علىٰ أن الإذعان بأن النسبة ليست بواقعة إذعانٌ بأن نسبة السلب واقعة .

والمعنى الثالث : **خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير** ، والمراد بالخطاب : **إما الكلامُ النفسي** لا اللفظي ؛ لأنه ليس بحكم ، بل دال عليه كما صرح به السيد السند في « حواشي العضد »[1] .

وإما المخاطَبُ به ؛ وهو الأثر المترتب على الخطاب ؛ كوجوب الصلاة ، فالوجوب أثر الإيجاب ، ولذلك يقال : أوجبه فوجب .

وذكر بعض المحققين : أنهما متحدان بالذات ، مختلفان بالاعتبار ؛ فإنهما بمعنى الخطاب ، لـٰكن إن نسب الخطاب إلى الحاكم يكون إيجاباً ، وإذا نسب إلى الفعل يكون وجوباً ، وهـٰذا الأخير غير مراد ها هنا ؛ لأن الشارح قسم الأحكام الشرعية إلىٰ ما يتعلق بكيفية عمل ، وإلىٰ ما يتعلق بالاعتقاد ، **وهو لا يظهر فيه هـٰذا التقسيم** ؛ لأن المتبادر من الأفعال عند الإطلاق أفعالُ الجوارح المقابلة للاعتقاد ، ولو تكلفنا وعممنا الفعل للاعتقاد ؛ لكونه فعل القلب . . **يلزم عليه أمران** :

أحدهما : انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب وأخواته ؛ لأنه يصير معنىٰ **قوله** : (والعلم المتعلق بالأولىٰ يسمىٰ علم الشرائع والأحكام ، وبالثانية علم

(1) انظر « حاشية السيد الجرجاني علىٰ شرح العضد للمختصر الأصولي لابن الحاجب » (١١١/٢) .

التوحيد والصفات) : أن العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير من حيث إنه يتعلق بكيفية العمل . . يسمىٰ علم الشرائع والأحكام ، والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد . . يسمىٰ علم التوحيد والصفات ، فتكون تلك الأحكام معلومات للعلم فيهما ، لا بعض معلوماته ، فاندفع ما قيل : إنه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضاً من معلوماته ، فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات ، علىٰ أن بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة ؛ إذ الكثير والغالب فيه أن يقال : الله موجود وقديم وهٰكذا ، وأما قولهم : معرفة الله واجبة ، والنظر واجب . . فهو في غاية القلة .

وثانيهما : استدراك قيد (الشرعية) لكونه معلوماً من الأحكام ؛ فإن أخذ الخطاب المضاف إلى الله تعالىٰ في تعريف الحكم الذي هو أحد الأحكام . . يشعر بكونها شرعية ، اللهم إلا أن يتكلف في دفع الاستدراك ، فيرتكب التجريد في الأحكام ؛ بأن يراد بها الخطابات لا بقيد الإضافة إلى الله ، أو يقال : (الشرعية) تأكيد ؛ لأنه تصريح بما علم التزاماً ، أو يجعل التعريف بخطاب الله . . . إلىٰ آخره تعريفاً للحكم الشرعي علىٰ ما نقل عن أصحاب هٰذا التعريف ، وحينئذ فـ (الشرعية) محتاج إليها ؛ لأنها جزء من المعرَّف .

وإذا لم يصح إرادة المعنى الثالث فالمراد إما المعنى الأول أو الثاني ، وتوجيه الأول ظاهر ؛ لأنه عليه يصح حمل العلم في قوله : (والعلم المتعلق بالأولىٰ يسمىٰ علم الشرائع والأحكام ، وبالثانية علم التوحيد والصفات) علىٰ كل من معانيه الثلاثة التي هي التصديقات والمسائل والملكات بلا تكلف ؛ **فعلى الأول** : يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم ، **وعلى الثاني** : من قبيل تعلق الكل بالجزء ؛ لأن النسبة جزء من المسألة ، **وعلى الثالث** : من قبيل تعلق المسبب بمتعلق السبب ؛ لأن النسبة يتعلق بها الإدراك الذي هو سبب للملكات ، بخلاف الثاني ؛ فإنه

لا يصح فيه حمل العلم فيما ذكر على كل من معانيه الثلاثة بلَا تكلف ؛ لأنه لو حمل على التصديقات احتيج إلى التكلف ؛ بأن يقال : المراد بـ (العلم) مجموع التصديقات ، فيكون من باب تعلق الكل بالأجزاء ، وإذا احتيج إلى التكلف في ذلك فينبغي حمله على المسائل والملكات ؛ **فعلى الأول** : يكون من قبيل تعلق المعلوم بالعلم ، **وعلى الثاني** : من قبيل تعلق المسبب بالسبب ؛ لأن الإدراك سبب في الملكة ؛ فإنها إنما تحصل بمزاولته .

قوله : (**الشرعية**) أي : المأخوذة من الشرع ، سواء أردنا بالأحكام النِّسَب التي بين الموضوع والمحمول ، أو الإدراكات ، **فعلى التقديرين معنى الشرعية** : ما يؤخذ من الشرع ، لا ما يتوقف عليه ، وإلا لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم ؛ لأن وجوده تعالىٰ ووحدته مثلاً لا تتوقف على الشرع ، لـٰكن يجب أخذها منه ليعتد بها ؛ إذ كثيراً ما يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كما وقع للفلاسفة[1] .

واحترز بالشرعية عن غيرها ، سواء تعلقت بكيفية عمل ؛ كالأحكام الطبية ، أو تعلقت بالاعتقاد ؛ كأحكام الفلاسفة .

قوله : (**منها ما يتعلق . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : من الأحكام الشرعية أحكام تتعلق . . . إلىٰ آخره .

وفي قوله : (منها كذا ، ومنها كذا) دون أن يقول : (إما كذا ، وإما كذا) . . إشارةٌ إلىٰ عدم انحصار الأحكام الشرعية في هـٰذين القسمين ، والمحكوم عليه في قوله : (منها ما يتعلق . . .) إلىٰ آخره : كلمةُ (منها) ، لا قوله : (ما يتعلق) كما هو المشهور ، فـ (مِنْ) اسم بمعنىٰ (بعض) محكومٌ

(١) نبَّهَ علىٰ ذلك الأصفهاني في « مطالع الأنظار » (ص٦) .

. . . .

عليها ؛ لأن المقصود بالإفادة حالُ أبعاض الأحكام ، لا حالُ ما يتعلق ، **ولأنه إذا وقع الإسناد بين مجهول ومعلوم جعل المعلوم محكوماً عليه والمجهول محكوماً به** .
و(منها) معلوم ، و(ما يتعلق . . .) إلىٰ آخره : مجهول ؛ لأنا نعلم أن (ما يتعلق . . .) إلىٰ آخره : بعض الأحكام الشرعية ، ونجهل أن بعضها يتعلق . . . إلىٰ آخره .

ثم إن كان المراد بالتعلق في ذلك مطلق التعلق ؛ أي : كون الشيء مرتبطاً بشيء آخر . . فالأمر ظاهر ؛ لأنه لا يحتاج في صحة التعلق في الموضعين ـ أعني : قوله : (منها ما يتعلق بكيفية العمل ، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد) ـ إلى ارتكاب مسامحة في العبارة ؛ كتأويل الاعتقاد بالمعتقد ، **وعلىٰ هـٰذا** : يكون التعلق في قوله : (منها ما يتعلق بكيفية العمل) علىٰ كلٍّ من المعنيين الأولين للحكم . . من قبيل تعلق العارض بالمعروض ؛ لأن كلاً من النسبة والإدراك عارض للكيفية ، وفي قوله : (ومنها ما يتعلق بالاعتقاد) علىٰ كل من المعنيين الأولين للحكم . . من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية ، فالحكم هو ذو الغاية ، والاعتقاد هو الغاية ؛ لأنه المقصود منه ؛ فإن العلوم الغير الآليَّةِ يعتبر حصولها لأجل أنفسها كما حققه السيد السند في « حاشية المطالع » حيث قال : (العلوم إما ألا تكون آلة لتحصيل شيء ، بل كانت مقصودة بذاتها ؛ **فتسمىٰ غير آلية** ، وإما أن تكون آلة له غير مقصودة في أنفسها ، **فتسمىٰ آلية**) ثم قال : (وغاية العلوم الآلية حصول غيرها)[1] ؛ أي : وغاية العلوم غير الآلية أنفسُها .

فعلم من ذلك : أنه لا حاجة إلىٰ تأويل الاعتقاد بالمعتقد علىٰ إرادة مطلق التعلق ، خلافاً لما قاله الفاضل المحشي[2] : من أنه علىٰ تقدير أن يراد بالحكم

---

(١) انظر « جامع التقارير علىٰ حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على الخيالي » (ص١٠٥) ، و« حاشية السيد » مطبوع ملحقاً مع « طوالع الأنظار علىٰ متن طوالع الأنوار » .

(٢) في « جامع التقارير » (ص١٠٥) : (هو كمال الدين) ، وفي « كشف الظنون » =

. . . .

الإدراك.. **يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقد**، وإن كان المراد بالتعلق في ذلك التعلق الخاص؛ وهو تعلق الإسناد بطرفيه على المعنى الأول للحكم، أو تعلق التصديق بالقضية على المعنى الثاني للحكم.. **ففي قوله**: (منها ما يتعلق بكيفية العمل) **لا حاجة إلى التأويل**؛ لأن الكيفية أحد طرفي النسبة وجزء القضية؛ كما في قولك: (الصلاة واجبة)، **وفي قوله**: (ومنها ما يتعلق بالاعتقاد) **يجب التأويل**؛ لأن الاعتقاد ليس أحد طرفي النسبة ولا جزء القضية، فيؤول بالمعتقد في الجملة؛ وهو أحد طرفي النسبة وجزء القضية، وإنما قلنا: (في الجملة) لأنه معتقد بواسطة النسبة، كما بُيِّنَ في محلِّهِ، فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق[1]: من أن كون تعلق النسبة بالمعتقد بمعنىٰ تعلق الإسناد بطرفيه.. ممنوعٌ؛ لأن المعتقد هو نفس النسبة.

وإذا كان المراد التعلق الخاص؛ وهو تعلق الإسناد بطرفيه، أو التصديق بالقضية.. كان فيه إشارة إلىٰ أن موضوع علم الفقه هو العمل؛ لأن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، والفقه يبحث فيه عن عوارض العمل من الحلِّ والحرمة ونحوهما، المعبر عنها بالكيفية.

فإن قيل: إن موضوعه أعم من العمل؛ لأن قولنا: (الوقت سبب لوجوب الصلاة) من مسائله، وليس موضوعه العمل، بل موضوعه الوقت، ولأنهم قد جعلوا الفرائض باباً من الفقه، وموضوعه التركة ومستحقوها، فيكون موضوع الفقه أعم من العمل؛ لأن موضوع مسائل العلم وموضوع أبوابه يرجعان إلىٰ موضوعه.

= (٢/١١٤٥): (المولىٰ كمال الدين؛ إسماعيل القرماني، المعروف بـ« قره كمال »، وهي علىٰ « حاشية الخيالي »)، وهو من تلامذة الخيالي، توفي سنة (٩١٠هـ).

(١) هو كمال الدين القرماني السابق ذكره، وانظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٠٧).

أجيب : بأن ذلك القول راجع إلىٰ بيان حال العمل ؛ بتأويل أن يقال : (الصلاة تجب بسبب الوقت) ، كما أن قولهم : (النية في الوضوء واجبة) في قوة قولنا : (الوضوء تجب فيه النية) ، فلا بد فيه من التأويل وإن كانت النية فعل القلب ؛ لأن المراد بالعمل عمل الجوارح ، وإلا لزم أن يندرج فيه الاعتقاد ، فيكون بعض مسائل الكلام ؛ وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد ؛ مثل قولهم : (معرفة الله واجبة) . داخلاً في الفقه ! وليس كذلك ، فاندفع ما قال الفاضل المحشي : من أن النية فعل القلب ، فيكون موضوع القول المذكور عملاً ، فلا حاجة إلى التأويل ، وليس موضوع الفرائض التركة ومستحقوها كما قيل ، بل موضوعه قسمة التركة بين المستحقين ، كما أشار إليه من عرَّفَهُ : بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة[1] ، وقسمة التركة بين الورثة عمل فانحصر موضوع الفقه في العمل .

وبالجملة : تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد معتدٌّ به .

قوله : (**بكيفية العمل**) أي : بصفة العمل التي تذكر في جواب السؤال عنه بـ (كيف) ، كأن يقال : كيف الصلاة ؟ فيقال : واجبة مثلاً ، وإنما لم يعتبر هنا التعلق بنفس العمل كما اعتبر التعلق فيما بعد بنفس الاعتقاد ؛ لأن تعلق الأحكام الأولىٰ بالعمل من حيث الكيفية ؛ فإن الأحكام الفقهية إنما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما ، وتعلق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك ؛ فإن أكثرها يتعلق بنفس الاعتقاد ، لا باعتبار كيفيته ، وإنما قلنا : (عامة الأحكام الثانية) لأن بعضها يتعلق بكيفية الاعتقاد ؛ مثل قولهم : (معرفة الله واجبة) كما تقدم .

---

(١) انظر « كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم » (١/ ١١٥) .

وتُسمَّىٰ فرعيَّةً وعمليَّةً ، ومنها ما يتعلَّقُ بالاعتقادِ ، **وتُسمَّىٰ أصليَّةً واعتقاديَّةً** .

قوله : (**وتسمىٰ** . . .) إلىٰ آخره ، أَنَّثَ الفعل نظراً إلىٰ معنىٰ (ما) الواقعة علىٰ أحكام .

وقوله : (**فرعية**) نسبة إلى الفرع ، من نسبة الشيء إلىٰ نفسه مبالغة ؛ فإنها فرع عن الأحكام الأصلية ، أو من نسبة الخاص إلى العام ، فالأول إن نظر إلىٰ خصوص هـٰذا الفرع ، والثاني إن نظر إلىٰ مطلق فرع .

وقوله : (**وعملية**) نسبة للعمل ؛ لتعلقها بكيفية العمل ، أو لأن المقصود منها العمل ، وهـٰذه التسمية تسمية لنفس الأحكام المتعلقة بكيفية العمل ، وأما التسمية المذكورة في قوله : (والعلم المتعلق بالأولىٰ . . .) إلىٰ آخره . . فتسمية للعلم المتعلق بها ؛ فقد سمَّى الأحكام المتعلقة بكيفية العمل والعلم المتعلق بها[1] .

قوله : (**ومنها ما يتعلق** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : ومن الأحكام الشرعية أحكام تتعلق . . . إلىٰ آخره ، وقد تقدم الكلام في التعلق[2] ، فارجع إليه إن شئت .

قوله : (**بالاعتقاد**) أي : بنفس الاعتقاد أو المعتقد ، علىٰ ما تقدم[3] .

قوله : (**وتسمىٰ** . . .) إلىٰ آخره : أَنَّثَ الفعل نظراً إلىٰ معنىٰ (ما) الواقعة علىٰ أحكام كما مر .

وقوله : (**أصلية**) نسبة للأصل ، من نسبة الشيء إلىٰ نفسه مبالغة ؛ فإنها أصل للأحكام الفرعية ، أو من نسبة الخاص إلى العام ، علىٰ ما سبق في نظيره .

وقوله : (**واعتقادية**) نسبة للاعتقاد ؛ لتعلقها به ، وهـٰذه التسمية تسمية لنفس الأحكام المتعلقة بالاعتقاد ، وأما التسمية المذكورة في قوله : (وبالثانية . . .) إلىٰ

---

(١) كذا دون تعدية ؛ بمعنىٰ : جعل لها اسماً .
(٢) تقدم (ص ١١٤) .
(٣) تقدم (ص ١١٤ـ١١٥) .

والعلمُ المُتعلِّقُ بالأولىٰ يُسمَّىٰ : علمَ الشَّرائعِ والأحكامِ ؛ لما أنَّها لا تُستفادُ إلا مِنْ جهةِ الشرعِ ، ولا يسبقُ الفهمُ عندَ إطلاقِ الأحكامِ إلا إليها ، . . . .

آخره . . فتسمية للعلم المتعلق بها ، فقد سمَّى الأحكام المتعلقة بالاعتقاد والعلم المتعلق بها ، كما سمَّى الأحكام المتعلقة بكيفية العمل والعلم المتعلق بها .

قوله : (والعلم المتعلق . . .) إلىٰ آخره : قد علمت أنه **على المعنى الأول للحكم** : يصحُّ حملُ العلم هنا علىٰ كل من معانيه الثلاثة ـ التي هي التصديق ، والمسائل ، والملكة ـ بلا تكلف ، **وعلى المعنى الثاني للحكم** : يصح حمله على المسائل وعلى الملكة بلا تكلف ، ولو حمل على التصديق احتيج إلى التكلف ، وقد تقدم توضيح ذلك[1] .

قوله : (بالأولىٰ) أي : التي هي الأحكام الشرعية الفرعية العملية ، المشار لها بقوله : (منها ما يتعلق بكيفية العمل) .

قوله : (يسمىٰ علم الشرائع والأحكام) أي : يسمىٰ بالعلم المضاف للشرائع والأحكام ، وعطف الأحكام على الشرائع من عطف التفسير .

وقوله : (لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع) تعليل لتسمية العلم المتعلق بالأولىٰ بالعلم المضاف للشرائع .

وقوله : (ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها) تعليل لتسمية العلم المتعلق بالأولىٰ بالعلم المضاف للأحكام ؛ ففي كلامه لف ونشر مرتب ، وكان الأولىٰ أن يقول : (لما أنه لا يستفاد إلا من جهة الشرع ، ولا يسبق الفهم عند إطلاق علم الأحكام إلا إليه) بتذكير الضمائر العائدة على العلم ، مع زيادة العلم ؛ لأنه بصدد توجيه تسمية العلم المتعلق بالأولىٰ بعلم الشرائع والأحكام ، لا بصدد توجيه تسمية الأحكام بالشرائع والأحكام ؛ حتىٰ يكون صنيعه مناسباً لذلك .

---

(١) تقدم (ص ١١٢) .

وأتىٰ بالحصر في قوله : (لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع) لأنه لو لم يأت به ؛ بأن قال : (لأنها تستفاد من الشرع) . . لورد عليه أن الأحكام الثانية قد تستفاد من الشرع كما أنها قد تستفاد من العقل ، فعبر بالحصر لدفع ورود ذلك .

و(ما) زائدة لتأكيد التعليل المستفاد من اللام ، والضمير عائد للأحكام الشرعية الفرعية العملية ، **والمراد بجهة الشرع** : الأدلة الشرعية ، وإنما كان لا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها . . لتداولها بهٰذا المعنىٰ بين القضاة وغيرهم .

قوله : (**وبالثانية** . . .) إلىٰ آخره : هٰذا من قبيل العطف علىٰ معمولي عاملين مختلفين ، والمجرور مقدم ، وهو جائز بهٰذا الشرط عند بعضهم ، كذا قال العلامة الخيالي[١] ، وقال العصام : (هٰذا من قبيل العطف علىٰ معمولي عاملين مختلفين علىٰ مذهب من جوزه مطلقاً ، لا علىٰ مذهب من جوزه بشرط أن يكون المعمول الأول مجروراً ؛ كما في قولهم : في الدار زيد والحجرةِ عمرٌو ؛ لأن المعمول الأول هنا مجموع الجار والمجرور ، وهو في محل نصب ، لا المجرور فقط ، فلعل قوله : « وبالثانية . . . » إلىٰ آخره : وقعت عند الخيالي بدون الجار)[٢] .

وأجاب العلامة عبد الحكيم[٣] : بأن المعمول الأول هو المجرور فقط ؛ لأنه معطوف على المجرور السابق بإعادة الجار ، وهٰذا مبني علىٰ أنه من عطف المفردات ، ويجوز جعله من عطف الجمل ؛ كأن يجعل لفظ (العلم) خبراً لمبتدأ محذوف ، **والتقدير** : والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات .

فإن قيل : كون الإجماع حجة من الأحكام الأصلية الاعتقادية كما قال في

---

(١) كذا في « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد » (ص١٥) .

(٢) كذا في « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص١٦) .

(٣) في « حاشيته على الخيالي » (ص١٠٨) .

« التلويح »[1] ، وبه يظهر أنه ليس العلم المتعلق بالثانية على الإطلاق علم التوحيد والصفات ؛ لأن حجية الإجماع من أصول الفقه .

أجيب : بأن هٰذه المسألة مشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ؛ فهي من حيث إنها يتوسل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من مسائل أصول الفقه ، ومن حيث الاحتجاج بها لإثبات العقائد الدينية من مسائل أصول الدين ؛ بناء علىٰ أن موضوع الكلام هو المعلوم من حيث إنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية ، لا علىٰ أن موضوعه ذات الله وصفاته فقط ، أو ذات الله وصفاته وذوات الممكنات ؛ لأن الإجماع من موضوعه على الأول دون الثاني .

قوله : (**علم التوحيد والصفات**) عطف الصفات على التوحيد من عطف العام على الخاص كما تقدم[2] .

وقوله : (**لما أن ذلك . . .**) إلىٰ آخره : تعليل لتأكيد تسمية العلم المتعلق بالثانية بعلم التوحيد والصفات ، و(ما) زائدة ، و(أشهر مقاصده)[3] التعليلُ المستفاد من اللام واسم الإشارة عائدٌ لما ذكر من التوحيد والصفات ، وهو علىٰ حذف مضاف ؛ أي : مبحثهما ومقصدهما ؛ ليصح الإخبار بقوله : (أشهر مباحثه وأشهر مقاصده[4] . . .) وأتىٰ هنا باسم الإشارة الذي يشار به للبعيد ، وفي العلة السابقة بالضمير . . تنبيهاً على التفاوت بين متعلق العِلْمين .

قوله : (**أشهر مباحثه**) أي : أكثر شهرة من باقي مباحثه ، **والمباحث** : جمع مبحث ؛ وهو محل البحث الذي هو إثبات المحمول للموضوع ، وفي إضافة

---

(١) انظر « التلويح على التوضيح » (١/ ١٩) .

(٢) تقدم (ص ٩١) .

(٣) كذا في الأصل ، وفي « شرح العقائد » : (أشرف مقاصده) ، أو أراد : (أشهر مباحثه) .

(٤) تقدم أن الشارح قال : (وأشرف مقاصده) ، وكذا المحشي كما سيأتي قريباً .

. . . .

(أشهر) إلىٰ (مباحثه) إشارة إلىٰ أن له مباحث أخرىٰ دون مبحث التوحيد والصفات في الشهرة .

وهـٰذا ظاهر عند من يقول : بأن موضوعه أعم من ذات الله وصفاته ؛ كالموجود مطلقاً ، أو ذات الله وذوات المخلوقات ، أو المعلوم من حيث إنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية ، **وهو المختار** ؛ فإن مباحث غير التوحيد والصفات ـ كالجواهر والأعراض والأمور العامة ـ ليست في الشهرة بمثابة مبحث التوحيد والصفات .

وأما عند من يقول : بأن موضوعه ذات الله وصفاته . . **فوجه ذلك** : أن المراد بالصفات عند الإطلاق الصفات الذاتية الوجودية ؛ وهي صفات المعاني فقط ، فمباحث غير التوحيد والصفات المذكورة ـ كمباحث الأحوال ، والأفعال ، والصفات السلبية ، والنبوة ، والإمامة ـ ليست في الشهرة كمبحث التوحيد والصفات ، علىٰ أن الإمامة إنما هي من الفقهيات ، فلو عممنا الصفات للوجودية الذاتية وغيرها فمباحث الإمامة التي هي من الفقهيات ليست في الشهرة كمبحث التوحيد والصفات ، وإنما كانت مباحث الإمامة من الفقهيات لأنها ترجع إلىٰ عمل المكلف بأن يقال : نصْبُ الإمام واجب على المسلمين ، خلافاً لبعض الشيعة القائلين : بأنه واجب على الله ؛ فتكون من الاعتقاديات .

فإن قيل : جعل الإمامة من مقاصد الكلام ينافي جعلها من الفقهيات .

أجيب : بأنها إنما جعلت من مقاصد الكلام مع كونها من الفقهيات حقيقة ؛ لدفع ما شاع في مبحث الإمامة من الاعتقادات الفاسدة والاختلافات الباردة ، سيما من الروافض والخوارج .

بقي أن يقال : إن قوله : (أشهر مباحثه) يقتضي مساواة مبحث الكلام لمبحث التوحيد أو بقية الصفات ، مع أن مبحث الكلام أشهر مباحث هـٰذا الفن .

وأشرفُ مقاصدِهِ .

[التأصيلُ لنشأةِ علمِ الفقهِ وأصولِهِ وعلمِ الكلامِ] :

وقد كانَتِ ....

ويجاب : بمنع اقتضائه المساواةَ ؛ لأن الاشتراك في الأشهرية لا ينافي أن بعض المشترك في الأشهرية أشهر من البعض الآخر ؛ إذ الأشهرية مقولة بالتشكيك ، ولو سلم اقتضاؤه المساواةَ في الأشهرية فالمساواة منظور فيها إلىٰ وقت التسمية بعلم التوحيد والصفات ، فلا ينافي أنه بعد ذلك اشتهر مبحث الكلام اشتهاراً زائداً علىٰ جميع ما عداه من المباحث .

قوله : (**وأشرف مقاصده**) أي : مسائله المقصودة منه ، وهو راجع لكل من التوحيد والصفات كالذي قبله .

فإن قيل : مقتضىٰ قوله : (وأشرف مقاصده) أن مسألة التوحيد ومسائل الصفات أشرف من مسألة إثبات الصانع ؛ لأنها من جملة المقاصد المفضَّل عليها .

أجيب : بالتزام ذلك ؛ لأن كلاً من التوحيد والصفات يفيد اتصاف الصانع بالكمال ، **وأيضاً** : التوحيد فيه نجاة من الشرك ، بخلاف إثبات الصانع ، فليس فيه ما ذكر .

قوله : (**وقد كانت** . . .) إلىٰ آخره : تمهيد لبيان شرف العلم وغايته المشار له بقوله فيما يأتي : (وبالجملة : هو أشرف العلوم . . .) إلىٰ آخره ، **وفي هـٰذا التمهيد إشارة إلىٰ رد ما قد يقال** : لا نسلِّم أن لهـٰذا العلم شرفاً وعاقبة حميدة ؛ إذ لو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهمله الأوائل من الصحابة والتابعين ؛ لأن عادتهم في ذلك إرشاد المسترشدين ، والإرشاد يكون بالتدوين .

ومحصَّلُ الردِّ : أنهم كانوا مستغنين عن التدوين ؛ لصفاء عقائدهم ، وقلة الوقائع في زمانهم ، وتمكنهم من المراجعة ، وغير ذلك مما سيأتي .

قوله : (الأوائل) جمع أول .

وقوله : (من الصحابة والتابعين) بيان للمراد من الأوائل ، وإلا فهو صادق بغيرهم من الأمم الماضية .

قوله : (رضي الله عنهم أجمعين) دعاء بالرضا لكل من الصحابة والتابعين ؛ لأن لهم فضلاً علينا ؛ لكونهم هم الواسطة في إيصال الأحكام الشرعية إلينا .

قوله : (لصفاء عقائدهم) أي : لخلوصها من الكدر ، فلا يطرقها شك ولا وهم ، وهو مع ما عطف عليه من قوله : (ولقلة الوقائع والاختلافات ، وتمكنهم . . .) إلىٰ آخره . . علة لقوله : (مستغنين عن تدوين العلمين . . .) إلىٰ آخره ، لـٰكن **قوله** : (لصفاء عقائدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم التوحيد والصفات ، **وقوله** : (ولقلة الوقائع والاختلافات) علة للاستغناء عن تدوين علم الشرائع والأحكام ، **وقوله** : (وتمكنهم . . .) إلىٰ آخره : علة للاستغناء عن تدوين العلمين ، وإنما قدمت العلة على المعلول ؛ للاهتمام بالعلة ، فكأنها المقصودة بالذات ، أو للاختصاص الإضافي لا الحقيقي ، فكأنه قال : سبب الاستغناء عن التدوين هـٰذه العلل ، لا ما يُتوهَّم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة .

وهـٰذا لا ينافي أن يكون الاستغناء عن التدوين لعلل أخرىٰ ؛ كالنهي عن تدوين غير القرآن خوف الاشتباه ؛ ففي « صحيح مسلم » : « لا تكتبوا عنِّي غيرَ القرآنِ ، ومَنْ كتبَ شيئاً غيرَ القرآنِ . . فليمحُهُ »[1] .

ولما أُمِنَ الاشتباه في زمن أتباع التابعين دوَّنوا أولاً الأحاديث النبوية ، ثم دوَّنوا أقوال الصحابة والتابعين ، ثم دوَّنوا الفقه وأصوله والعقائد .

---

(١) صحيح مسلم (٣٠٠٤) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

ببركةِ صحبةِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ وقُرْبِ العهْدِ بزمانِهِ ، ولقلَّةِ الوقائعِ والاختلافاتِ ، وتمكُّنِهم مِنَ المراجعةِ . . . .

قوله : (**ببركة صحبة النبي**) راجع لـ (صفاء العقائد) بالنظر للصحابة .

وقوله : (**وقرب العهد بزمانه**) راجع لـ (صفاء العقائد) بالنظر للتابعين ، **والمراد بالبركة هنا** : نور معنوي ينشأ عن صحبة النبي وقربِ العهد من زمانه ، فيقوم بقلوبهم ، ويترتب عليه صفاء عقائدهم ، وظهر بهٰذا التقرير مغايرة البركة لصفاء العقائد ، **وبه يندفع ما يقال** : إن البركة هي صفاء عقائدهم ، فكان المناسب أن يقول : (بصحبة النبي ، وقرب العهد من زمانه) ، **والمراد بالعهد** : العلم ، ويلزم من قرب علمهم من زمانه قربهم منه .

وعلم مما ذكر : أن قوله : (وقرب العهد) عطف علىٰ (صحبة النبي) ، فتكون البركة مسلطة عليه كما هو الظاهر ، ويحتمل أنه **عطف علىٰ** (بركة صحبة النبي) **وعليه** : فالقرب سبب لصفاء عقائدهم بواسطة ما يترتب عليه من تنوير القلوب ؛ لأنه إذا نارت قلوبهم صفا ما يحل فيها من العقائد .

قوله : (**ولقلة الوقائع**) أي : الحوادث التي تقع لهم .

وقوله : (**والاختلافات**) أي : وقلة الاختلافات في الأجوبة عن تلك الوقائع ، وعطْفُها علىٰ ما قبلها من عطف اللازم على الملزوم .

قوله : (**وتمكنهم . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : ولتمكنهم . . . إلىٰ آخره ، والضمير لـ (الأوائل) باعتبار بعضهم .

وقوله : (**من المراجعة**) أي : فيما يحتاج إليها ، والمفاعلة ليست علىٰ بابها ؛ لأن المراد بها أصل الفعل ؛ وهو الرجوع ، ويحتمل أن المراد المفاعلة من الجانبين ؛ لأن السائلين يرجعون إلى الثقات بالسؤال ، والثقات يرجعون إلى

إلى الثقاتِ ـ مُستغنينَ عن تدوينِ العِلْمين ، وترتيبِهما أبواباً وفصولاً ، وتقريرِ مقاصدِهما . . . .

السائلين بالجواب ، وهـٰذا الاحتمال بعيد من صنيع الشارح .

وقوله : (إلى الثقات) أي : الأكابر من الأوائل الذين يعتمد عليهم في أقوالهم وأفعالهم .

قوله : (مستغنين) خبر (كان) في قوله : (وقد كانت الأوائل . . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (عن تدوين العلمين) أي : علم الشرائع والأحكام وعلم التوحيد والصفات ، ومعنىٰ تدوينهما : جعلهما في ديوان باعتبار النقوش الدالة عليهما ؛ لأن المراد من الديوان الورق ، ولا يدون فيه إلا النقوش .

قوله : (وترتيبهما . . .) إلىٰ آخره : عطف تفسير ؛ لأن الترتيب وما عطف عليه من تقرير المقاصد يرجع للتدوين ، كذا قال بعضهم ، واستظهر شيخنا : أن الترتيب وما عطف عليه من تقرير المقاصد . . قدرٌ زائد على التدوين ، فالعطف من قبيل عطف المغاير كما هو ظاهر كلام الشارح .

قوله : (أبواباً وفصولاً) تمييزان محولان عن المضاف ، والأصل : ترتيب أبوابهما وفصولهما ؛ كأن يقدم باب الطهارة علىٰ باب الصلاة ، ويقدم فصل الوضوء علىٰ فصل الغسل .

قوله : (وتقرير مقاصدهما) أي : جعل مقاصدهما في قرار ؛ وهو اللفظ ، ولا يخفىٰ أن تقرير المقاصد متقدم في الخارج علىٰ ترتيب الأبواب والفصول ، فكان الأنسب تقديم قوله : (وتقرير . . .) إلىٰ آخره ، علىٰ قوله : (وترتيبهما . . .) إلىٰ آخره ، وقضية كلامه : أن لكل من العلمين وسائلَ ومقاصد ؛ فمن وسائلهما : التعاريف؛ كتعريف الوضوء والصلاة ، وكتعريف

فروعاً وأصولاً ، إلىٰ أنْ حدثَتِ الفتنُ بينَ المسلمينَ ، والبغْيُ علىٰ أئمَّةِ الدينِ[1] ، ....

الواجب والمستحيل ، ومقاصدهما : الأحكام ؛ كثبوت الوجوب للوضوء ، وثبوت القدرة لله تعالىٰ .

قوله : (فروعاً وأصولاً) حالان من (مقاصدهما) ، وقوله : (فروعاً) راجع لعلم الشرائع والأحكام ، وقوله : (وأصولاً) راجع لعلم التوحيد والصفات ، هـٰذا إن كان المراد بالفروع الأحكام الفرعية ؛ وهي المتعلقة بكيفية عمل ، وبالأصول الأحكام الأصلية ؛ وهي المتعلقة بالاعتقاد ، فإن كان المراد بالفروع الأحكام الجزئية ، وبالأصول القضايا الكلية . . كان قوله : (فروعاً وأصولاً) راجعاً لكل من علم الشرائع والأحكام .

قوله : (إلىٰ أن حدثت الفتن) متعلق بقوله : (مستغنين) أي : مستغنين استغناء مستمراً إلىٰ أن حدثت الفتن في زمان من بعدهم ، بل وفي زمن بعضهم ، ولذا احتاج بعضهم إلى التدوين ، فدوَّنَ الإمام مالك الفقه ، وقد قيل : إنه من التابعين ؛ بناء علىٰ أن عائشة بنت سعد بن أبي وقاص التي اجتمع بها الإمام مالك صحابية ، وهو وهم ، **والحق** : أنها لم يثبت لها صحبة ، فالإمام مالك من أتباع التابعين ، لـٰكن من كبار أتباع التابعين .

قوله : (والبغي علىٰ أئمة الدين) أي : الجور عليهم ليميلوا إلى الباطل ، وفي كلامه تقدير مضاف ؛ أي : أئمة أهل الدين .

---

(1) في (د) وحدها : (وغلب البغي علىٰ . . .) ، وعليها يعلَّق الجارُّ بالفعل (غلب) ، وأرَّخ الحافظ ابن عساكر لهـٰذا ؛ فذكر أن ابتداءه كان زمن المأمون والمعتصم ، قال في « تبيين كذب المفتري » (ص٢٦١) وهو يذكر فتنة المعتزلة : (فتورَّع من مجادلتهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه ، فمَوَّهوا بذلك على الملوك ، وقالوا لهم : إنهم ـ يعنون : أهل السنة ـ يفرُّون من المناظرة ؛ لما يعلمون من ضعفهم عن نصرة الباطل) .

وظهـرَ اختـلافُ الآراءِ ، والميـلُ إلـى البِـدَعِ والأهـواءِ ، وكثُـرَتِ الفتـاوىٰ والواقعاتُ ، والرجوعُ إلى العلماءِ في المُهِمَّاتِ ؛ **فاشتغلوا بالنظرِ والاستدلالِ**

قوله : (**وظهر اختلاف الآراء. . .**) إلىٰ آخره : هـٰذا يناسب علم التوحيد والصفات ، **والآراء** : جمع رأي ؛ وهو ما يراه الشخص ويعتقده ؛ كرأي الفلاسفة قدمَ العالم ، ورأي أهل السنة حدوثَهُ ، ورأي المعتزلة أن كلام الله مخلوق ، ورأي أهل السنة أنه قديم .

قوله : (**والميل إلى البدع**) أي : الأمور المحدثات في الدين التي لم تكن عليها الصحابة والتابعون .

وقوله : (**والأهواء**) أي : الأمور التي تهواها النفس من غير أن يكون لها سند .

قوله : (**وكثرت الفتاوىٰ. . .**) إلىٰ آخره : هـٰذا يناسب علم الشرائع والأحكـام ، **والفتـاوىٰ** : جمـع فتـوىٰ ؛ وهـي الحكـم الـذي يفتـي بـه الفقيـه ، (**والواقعات**) : جمع واقعة ؛ وهي الحادثة التي تقع بين الناس ، وعطف (الواقعات) على (الفتاوىٰ) من عطف السبب على المسبب ، وقدمها عليها رعاية السجع .

قوله : (**والرجوع إلى العلماء في المهمات**) أي : في الأمور التي يهتم بها .

قوله : (**فاشتغلوا. . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : فبسبب ذلك اشتغلوا. . . إلىٰ آخره ، والضمير لأئمة الدين .

قوله : (**بالنظر والاستدلال**) هـٰذا يناسب علم التوحيد والصفات ، **والنظر** : ترتيب أمور معلومة للتَّأَدِّي بها إلىٰ مجهول ، **والاستدلال** : إقامة الدليل ؛ وهو يرجع إلىٰ معنى النظر ، ففيه تكرار ، لـٰكنه مغتفر في الخطبة ؛ لأنها من مقام الإطناب ، وقال بعضهم : **المراد بالنظر هنا** : ما يؤدي إلىٰ تحصيل التصور ،

والاجتهادِ والاستنباطِ وتمهيدِ القواعدِ والأصولِ ، وترتيبِ الأبوابِ والفصولِ ، وتكثيرِ المسائلِ بأدلَّتِها ، وإيرادِ الشُّبَهِ بأجوبتِها ، وتعيينِ الأوضاعِ والاصطلاحاتِ ، . . . .

وبالاستدلال هنا : ما يؤدي إلىٰ تحصيل التصديق ، **وعليه** : لا تكرار في كلامه .

قوله : (**والاجتهاد والاستنباط**) هٰذا يناسب علم الشرائع والأحكام ، **والاجتهاد** : بذل المجهود في طلب المقصود ، **والاستنباط** : استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية كالكتاب والسنة ، وهو يرجع إلىٰ معنى الاجتهاد ، ففيه تكرار ، لٰكنه مغتفر في الخطبة ؛ لأنها من مقام الإطناب كما تقدم ، وقال بعضهم : **المراد بالاجتهاد هنا** : بذل الجهد ـ أي : الطاقة ـ في تحصيل القواعد ، **وبالاستنباط هنا** : استخراج الأحكام الجزئية ، **وعليه** : لا تكرار في كلامه .

قوله : (**وتمهيد القواعد والأصول**) أي : تحصيلهما علىٰ وجه سهل ، **والمراد بالأصول هنا** : الأدلة ، فليست تفسيراً للقواعد .

قوله : (**وترتيب الأبواب والفصول**) كأن يقدم باب الطهارة علىٰ باب الصلاة ، ويقدم فصل الوضوء علىٰ فصل الغسل .

قوله : (**وتكثير المسائل بأدلتها**) أي : مع أدلتها ، فالباء بمعنىٰ (مع) ، وكذا يقال في قوله : (**وإيراد الشبه بأجوبتها**) فالباء فيه بمعنىٰ (مع) أيضاً ، **والشُّبَهُ** : جمع شبهة ؛ وهي ما يُظَنُّ دليلاً وليس بدليل ، وإنما ذكرت بأجوبتها ليزول إشكالها .

قوله : (**وتعيين الأوضاع والاصطلاحات**) أي : بأن يقال : المعنى الموضوع له كذا ، والمعنى المصطلح عليه كذا ، **والأوضاع** : جمع وضع ؛ وهو جعل اللفظ دليلاً على المعنىٰ ، **والمراد به هنا** : المعنى الموضوع له ، **والاصطلاحات** : جمع اصطلاح ؛ وهو اتفاق طائفة علىٰ وضع لفظ لمعنىً بحيث متىٰ أطلق انصرف إليه ،

وتبيينِ المذاهبِ والاختلافاتِ[1] .

[بيانُ أسبابِ تسميةِ علمِ أصولِ الدينِ بـ (علمِ الكلامِ)] :

وسَمَّوا ما يُفِيدُ معرفةَ الأحكامِ العمليَّةِ . . . .

والمراد به هنا : المعنى المصطلح عليه ، وعطف (الاصطلاحات) على (الأوضاع) للتفسير .

قوله : (**وتبيين المذاهب والاختلافات**) أي : كأن يقال : مذهب أهل السنة كذا ، ومذهب المعتزلة كذا ، وكأن يقال : قال فلان كذا ، وقال فلان كذا ، وعطف (الاختلافات) على (المذاهب) من عطف المرادف .

قوله : (**وسموا**) أي : أئمةُ الدين الذين اشتغلوا بالنظر والاستدلال . . . إلىٰ آخر ما تقدم .

قوله : (**ما يفيد معرفة الأحكام** . . .) إلىٰ آخره : **المراد بالأحكام هنا** : المعنى الأول فيما تقدم ؛ وهو النِّسَب ، ولا بد من تقييدها بالشرعية ؛ احترازاً عن الأحكام العملية الغير الشرعية ؛ كمسائل الحكمة العملية ؛ وهي مسائل الطب ، اللهم إلا أن يراد بالأدلة الأدلة السمعية .

واستشكل قوله : (ما يفيد معرفة الأحكام . . .) إلىٰ آخره : بأن الفقه نفس معرفة الأحكام ، لا ما يفيدها ، ولذا عرفوه : بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية ، المكتسبُ من أدلتها التفصيلية .

وأجيب بأجوبة :

الأول : أن الفقه يطلق علىٰ معرفة الأحكام الشرعية ، وهـٰذا هو المعروف في قولهم : العلم بالأحكام . . . إلىٰ آخره ، ويطلق أيضاً على المسائل المدللة ؛ أي : التي تذكر معها أدلتها ، وهـٰذا هو المعرَّف ها هنا ، **فالمعنىٰ** : وسموا المسائل

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص٢٦١) .

. . . .

المدللة التي تفيد معرفة الأحكام . . . إلىٰ آخره ، فإن مَنْ طالعها ووقف علىٰ أدلتها حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها ، وإنما قيدت المسائل بالمدللة ؛ لأنها هي التي تفيد معرفة الأحكام عن الأدلة التفصيلية ، لا المسائل نفسها .

ويرد علىٰ هـٰذا الجواب : أن المقلِّد إذا طالع المسائل المذكورة حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها لا علىٰ وجه الاستنباط ، فيكون فقيهاً مع أنه ليس بفقيه إجماعاً ؛ لأنه لم يستنبط الأحكام من الأدلة حتىٰ يكون فقيهاً .

وغاية ما يقال في دفع ذلك : **أن الفقه له معنيان** :

أحدهما : المسائل المدللة التي تفيد معرفة الأحكام عن أدلتها التفصيلية .

والآخر : العلم بالأحكام الشرعية العملية ، المكتسب من أدلتها التفصيلية .

وعدم حصول أحدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه ، وحينئذ فلا تنافي بين الإجماعِ علىٰ أن الفقه من العلوم المدونة المستلزم أن يكون المقلِّد المطلع علىٰ تلك المسائل المدونة فقيهاً ، والإجماعِ علىٰ عدم فقاهة المقلد ؛ لأنه يُوفَّقُ بين الإجماعين بحمل الأول على المعنى الأول للفقه ، والثاني على الثاني ، فلا يحصل التوفيق بينهما إلا بأن يجعل للفقه معنيان .

الثاني : أن الفقه هو العلم بالأحكام الكلية ؛ كقولهم : الصلاة واجبة ، الصوم واجب ، لا معرفة الأحكام الجزئية ؛ كقولهم صلاة زيد واجبة ، وصوم عمرو واجب ، ولا شك أن العلم بالأحكام الكلية يفيد معرفة الأحكام الجزئية ؛ فإن علم وجوب الصلاة مطلقاً ووجوب الصوم كذلك يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وصوم عمرو مثلاً ، **فالمعنىٰ** : وسموا العلم بالأحكام الكلية الذي يفيد معرفة الأحكام . . . إلىٰ آخره .

واستشكل هـٰذا الجواب : بأن المأخوذ من الأدلة التفصيلية الأحكام الكلية ، لا الجزئية .

. . . .

وأجيب : بأنه يمكن أن يكون قوله : (عن أدلتها) حالاً من قوله : (ما يفيد) ، فيكون مرتبطاً بالأحكام الكلية لا الجزئية ، على أن الجزئية مأخوذة من الأدلة بواسطة الكلية كما قاله المحشي المدقق[1] .

الثالث : أن التغاير الاعتباري كافٍ في الإفادة[2] ، فالمعرفة باعتبار تعلقها بالمجتهد مفيدة لنفسها باعتبار تعلقها بالأحكام ؛ كما يقال : علم زيد يفيد صفة كماله[3] ؛ فإن العلم باعتبار قيامه بزيد مفيد بنفسه باعتبار خروجه عن القوة إلى الفعل ؛ لأنه كان حاصلاً بالقوة قبل وجوده ، ثم صار حاصلاً بالفعل .

وأما الجواب بجعل المعرف بمعنى ملكة استنباط المسائل عن أدلتها ، واستحضارها من غير اكتساب جديد ، كما صرح به الشارح في « شرح التلخيص »[4] ، وجعلَهُ راجحاً . . **فمما يأباه سياق الكلام** ؛ أعني قوله عن تدوين العلمين : (وتمهيد القواعد وترتيب الأبواب) لأن ذلك لا يناسب الملكة ، وأما الأجوبة السابقة فيلائمها السياق ؛ لأن تدوين المعلوم يعد تدويناً للعلم عرفاً ، وأما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم ، **فاندفع ما قيل** : إنه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي يحصل بممارستها الملكة تدويناً للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدويناً للعلوم ، **وبحث بعضهم في ذلك** : بأن كلام الشارح لم يشعر بأن التسمية بإزاء المدوَّن والممهَّد والمرتَّب ، وما المانع من أن يكون التدوين والتمهيد والترتيب للمسائل والتسمية للملكة المذكورة ؟!

---

(١) سبق أنه كمال الدين القرماني ، وانظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١١٢) .

(٢) بأن يقال : العلم له تعلقان ؛ تعلق بالعالم ، وتعلق بالمعلوم .

(٣) عند العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١١٣) : (علم زيد يفيده صفةَ كمال) .

(٤) انظر « المطول في شرح تلخيص المفتاح » (ص٣٤) .

قوله : (عن أدلتها التفصيلية) متعلق بمحذوف صفة لـ (المعرفة) ، **والتقدير** : معرفة الأحكام الناشئة عن أدلتها التفصيلية ، ولا بد من انضمام الأدلة الإجمالية ـ كقولهم : الأمر للوجوب ـ إلى الأدلة التفصيلية ؛ كـ (أقيموا الصلاة) مثلاً ، **وطريق ذلك** : أن يحمل موضوع الدليل الإجمالي على الدليل التفصيلي ، فتجعل القضية الحاصلة من ذلك صغرىٰ ، ويجعل الدليل الإجمالي كبرىٰ ، فيحصل قياس من الشكل الأول ، **ونظمه هٰكذا** : (أقيموا الصلاة) أمرٌ ، والأمر للوجوب ؛ **ينتج** : (أقيموا الصلاة) للوجوب .

وخرج بقولنا : (عن أدلتها التفصيلية) علمُ جبريل ؛ فإنه يتلقاه عن الله تعالىٰ ، وليس ناشئاً عن الأدلة ، وخرج أيضاً : علمُ الرسول ؛ فإنه حصل بالوحي ، لا بالدليل .

فإن قيل : للرسول علم اجتهادي على القول بأنه صلى الله عليه وسلم كان يجتهد في بعض الأحكام ، فلا يخرج علمه بهٰذا القيد .

أجيب : بأن (أل) في الأحكام للاستغراق ، **فالمراد بالأحكام** : جميعُها ، وحينئذ فلا إشكال بعلم الرسول ؛ لأن علمه عن الأدلة في بعض الأحكام لا في جميع الأحكام .

ويرد على اعتبار الجميع : أن العلم بالجميع محال ؛ لأن المسائل تتزايد يوماً ويوماً ، وأن كل واحد من الأئمة الأربعة ثبت عنه (لا أدري) فإن كلاً منهم سئل عن مسائل أجاب عن بعضها ، وقال في باقيها : لا أدري .

ويجاب : بأن المراد جميع الأحكام الحاصلة عنده ، فلا بد أن تكون معرفة الأحكام الحاصلة عنده عن الأدلة التفصيلية .

وعلم مما تقرر : أنه لا حاجة في إخراج علم جبريل وعلم الرسول إلى اعتبار

الحيثية ؛ بأن يقال : من حيث كونها أدلة ، فيكون مشعراً بالاستدلال ، وإن درج علىٰ ذلك العلامة الخيالي[1] ؛ لأن قوله : (عن أدلتها التفصيلية) يغني عن ذلك ؛ إذ علم جبريل وعلم الرسول ليس عن الأدلة ، بل مع الأدلة .

قوله : (**بالفقه**) متعلق بـ (سَمَّوا) وهو مفعول ثانٍ له .

قوله : (**ومعرفة أحوال الأدلة . . .**) إلىٰ آخره : **الظاهر** : أنه عطف علىٰ معرفة الأحكام ، **فالتقدير** : وسموا ما يفيد معرفة أحوال الأدلة . . . إلىٰ آخره ، وحينئذ يجري فيه مثل ما مر إشكالاً وجواباً .

فالإشكال : أن أصول الفقه نفس معرفة أحوال الأدلة . . . إلىٰ آخره ، لا ما يفيدها ، ولذا عرفوه بأنه العلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها إلى استنباط الأحكام .

والجواب : أن أصول الفقه يطلق علىٰ معرفة أحوال الأدلة . . . إلىٰ آخره ، وهـٰذا هو المعرف في قولهم : العلم بالقواعد الكلية . . . إلىٰ آخره ، ويطلق أيضاً على المسائل التي تفيد معرفة أحوال الأدلة . . . إلىٰ آخره ، وهـٰذا هو المعرف ها هنا ، **فالمعنىٰ** : وسَمَّوا المسائل التي تفيد معرفة أحوال الأدلة . . . إلىٰ آخره ، فإن من طالع تلك المسائل ـ كقولهم : العام يفيد القطع ، والذي خُصَّ منه البعضُ يفيد الظن ـ يحصل له معرفة أحوال الأدلة .

أو أن أصول الفقه هو العلم بالأحوال الكلية ؛ كالعلم بأن الأمر للوجوب ، لا معرفة الأحوال الجزئية ؛ كمعرفة أن (صلوا) للوجوب ، ولا شك أن العلم بالأحوال الكلية يفيد معرفة الأحوال الجزئية ؛ فإن علم أن الأمر للوجوب يفيد معرفة أن (صلوا) للوجوب مثلاً ؛ **فالمعنىٰ** : وسَمَّوا العلم بالأحوال الكلية التي تفيد معرفة الأحوال الجزئية . . . إلىٰ آخره ، وهـٰذا علىٰ تقدير أن يكون قوله :

---

(١) انظر « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد » (ص١٧) .

إجمالاً في إفادتِها الأحكامَ بـ (أصولِ الفقهِ) ، ومعرفةَ العقائدِ . . . .

(إجمالاً) متعلق بـ (المعرفة) ، لا بـ (الأدلة) ، وإنما كانت المعرفة إجمالاً ؛ لأنها في ضمن القضايا الكلية ، فهي بطريق الإجمال ، أو أن التغاير الاعتباري كافٍ ، وهو ظاهر .

وأما الجواب بجعل المعرف بمعنى الملكة . . فمما يأباه التدوين والترتيب وقد تقدم البحث في ذلك ، وإن التزم أن العطف على الموصول يرتفع الإشكال .

والمراد بأحوال الأدلة : كونها عامة أو خاصة ، مجملة أو مبينة ، ونحو ذلك .

وقوله : (**إجمالاً**) متعلق بـ (المعرفة) كما تقدم ، أو بـ (الأدلة) أي : حال كونها مجملة ؛ كقولهم : الأمر للوجوب .

قوله : (**في إفادتها الأحكام**) متعلق بـ (الأحوال) ، ولو قال : (من حيث إفادتها الأحكام) كان أظهر ، لكن لما كان المقصود من الأحوال إنما هو إفادتها الأحكام . . ظرفَها فيها .

قوله : (**بأصول الفقه**) متعلق بـ (سَمَّوا) كما مر في نظيره .

قوله : (**ومعرفة العقائد** . . .) إلىٰ آخره : **الظاهر** : أنه عطف علىٰ (معرفة الأحكام) علىٰ قياس ما سبق ، **فالتقدير** : وسَمَّوا ما يفيد معرفة العقائد . . . إلىٰ آخره ، وحينئذ يجري فيه مثل ما سبق إشكالاً وجواباً .

فالإشكال : أن الكلام نفس معرفة العقائد ، لا ما يفيدها ؛ ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها التفصيلية .

والجواب : أن الكلام يطلق علىٰ معرفة العقائد ، وهـٰذا هو المعرف في قولهم : العلم بالعقائد . . . إلىٰ آخره ، ويطلق أيضاً على المسائل المدللة ، وهـٰذا هو المعرف ها هنا ، **فالمعنىٰ** : وسَمَّوا المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقائد . . . إلىٰ آخره ، فإن من طالعها ووقف علىٰ أدلتها حصل له معرفة العقائد عن أدلتها ، أو

أن الكلام هو العلم بالعقائد الكلية ، لا معرفة العقائد الجزئية ، ولا شك أن العلم بالعقائد الكلية يفيد معرفة العقائد الجزئية ، أو أن التغاير الاعتباري كافٍ ، وهو ظاهر .

وأما الجواب بجعل المعرف بمعنى الملكة . . فمما يأباه التدوين والترتيب ، لـٰكن تقدم البحث فيه ، وإن التزم أن العطف على الموصول . . يرفع الإشكال .

وقال الفاضل المحشي[1] : الجواب الثاني لا يجري ها هنا ؛ لأن العقائد شخصية ؛ كقولهم : الله عالم واحد قدير ، ومحمد صلى الله عليه وسلم نبي صادق ، وغير ذلك ، فلا يتصور فيها أن يقال : العلم بالعقائد الكلية يفيد معرفة العقائد الجزئية .

قال العلامة عبد الحكيم : (قد يقال : ما ذكره الفاضل المحشي من فروع العقائد الكلية ؛ كقولهم : مبدَأُ العالم عالم واحد مدبر[2] ، ومن ادعى النبوة وأظهر المعجزة نبي صادق ، وغير ذلك . . فالعلم بهـٰذه العقائد الكلية يفيد معرفة العقائد الجزئية) ، إلىٰ أن قال : (والحق : أن هـٰذا تكلف ؛ لأنه لا يجري في المسائل السمعية ؛ ككونه سميعاً وبصيراً ومتكلماً فإنه لم يرد السمع إلا في ذاته تعالىٰ ، ولهـٰذا جزم الجلال الدواني في « تعليقاته على الحواشي الشريفية » في بحث تعريف أصول الفقه : بأن مسائل الكلام ليست بقواعد ؛ لعدم كونها كلية)[3] .

قوله : (**عن أدلتها**) متعلق بمحذوف صفة لـ (معرفة) أي : معرفة العقائد الناشئة عن أدلتها ، وهـٰذا الوصف وصف كاشف ؛ لأن المعرفة لا تكون إلا عن الأدلة .

---

(١) تقدم أنه كمال الدين القرماني ، والناقل عنه هو العلامة السيالكوتي .

(٢) شُكلت كلمة (مبدأ) بما يقتضي رسمها : (مُبْدِئُ) ، والرسم موافق لما في « حاشية السيالكوتي » .

(٣) كذا في « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١١٧ـ١١٨) .

بـ (الكلامِ) لأنَّ عنوانَ مباحثِهِ كانَ قولَهم : الكلامُ في كذا وكذا .

ولأنَّ (مسألةَ الكلامِ) **كانَتْ أشهرَ مباحثِهِ وأكثرَها نزاعاً وجدالاً** ؛ . . . . . .

قوله : (**بالكلام**) متعلق بـ (سموا) كما سبق ، ولما كان بصدد التكلم علىٰ علم الكلام علَّلَ تسميته بالكلام **بالأوجه الثمانية التي سيذكرها** ، دون التسمية بالفقه والتسمية بأصول الفقه .

قوله : (**لأن عنوان مباحثه** . . .) إلىٰ آخره : **علىٰ هـٰذا الوجه** : تكون التسمية من قبيل **تسمية الشيء بصدر أسماء أجزائه** ؛ لأن كل جزء من أجزائه يترجمونه بقولهم : (الكلام في كذا) فمجموع ذلك اسم لكل جزء ، فأُخذ الصدر وسُمِّي به العلم ، **والمراد بعنوان مباحثه** : ترجمتها التي تفتتح بها ، **والمراد بالمباحث** : القضايا ؛ لأنها محل البحث .

قوله : (**كان قولهم** . . .) إلىٰ آخره : في تعبيره بـ (كان) إشارة إلىٰ أن ذلك لم يستمر ؛ لأنه إنما كان في كتب المتقدمين ، وعدل عنه المتأخرون إلىٰ قولهم : (البحث في كذا) ونحو ذلك .

قوله : (**الكلام في كذا وكذا**) أي : فكانوا يقولون : (الكلام في الوجود ، الكلام في الوحدانية) وهـٰكذا ، وأشار بقوله : (كذا وكذا) إلىٰ تعدد الترجمة ، لا أنه يقع في الترجمة عاطف ومعطوف .

قوله : (**ولأن مسألة** . . .) إلىٰ آخره : **علىٰ هـٰذا الوجه** : تكون التسمية من قبيل **تسمية الكل باسم الجزء** ؛ لأن مسألة الكلام جزء من علم الكلام .

قوله : (**الكلام**) أل : للعهد ، **والمعهود** : كلام الله .

قوله : (**كانت أشهر مباحثه**) أي : أكثرها شهرة .

وقوله : (**وأكثرها نزاعاً**) أي : بين أهل السنَّة وغيرهم .

وقوله : (**وجدالاً**) أي : بين من ذكر ، **والجدال** : مقابلة الحجة بالحجة .

حتىٰ إنَّ بعضَ المُتغلِّبةِ . . . .

قوله : (حتىٰ إن. . .) إلىٰ آخره : غاية في النزاع والجدال ؛ أي : حتىٰ آل النزاع والجدال في مسألة الكلام إلىٰ أنَّ. . . إلىٰ آخره .

وقوله : (بعض المتغلبة) أي : بعض من تغلب من الولاة علىٰ أهل الحق بإكراههم على القول بخلق القرآن ، الموهم أن الصفة القائمة بذاته تعالىٰ مخلوقة ؛ لأنه يطلق عليها القرآن كما يطلق على الكلام الذي نقرؤه ، **وليس المراد بالمتغلبة ما هو المتبادر من لفظ المتغلبة** ؛ وهو من تغلب على السلطنة بغير حق ؛ لأن المحنة بذلك كانت في زمن العباسية ، وكانوا متولين للخلافة باتفاق أهل الحل والعقد .

وأول من أظهر هـٰذه المحنة من الخلفاء العباسية : المأمون بعد وفاة الإمام الشافعي بنحو سبع سنين ، فدعا الناس إليها ، فأجابه بعضهم كرهاً ، وأبىٰ بعضهم ، فسَجَنَ منهم أبا مسهر الغساني إلىٰ أن مات ، ثم لما ولي أخوه المعتصم اشتدت المحنة ، وطلب الإمامَ أحمد ـ وكان في سجن المأمون ـ فحمل إليه ، وعقد له مجلساً للمناظرة ، فلم يزل معهم في جدال نحو ثلاثة أيام ، فأمر أن يضرب بالسياط ، فضرب حتىٰ غشي عليه[1] ، فحمل إلىٰ منزله ، وكانت مدة مكثه في السجن ثمانية وعشرين شهراً .

ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للشافعي في المنام : بشِّرْ أحمد بالجنة علىٰ بلوىٰ تصيبه في خلق القرآن ، فأرسل له كتاباً ببغداد ، فلما قرأه بكىٰ ، ودفع لحامله قميصه الذي يلي جسده ، فلما أتى الشافعيَّ غسله وادَّهن بمائه[2] .

ثم لما ولي ابنه الواثق هارون بالغ في المحنة ، وقتل أحمد بن نصر الخزاعي بسبب ذلك ، ووجَّهَ رأسه إلى المشرق ، فدار إلى القبلة ، فأجلس رجلاً بيده عود ،

---

(١) انظر « الكامل في التاريخ » (٦/ ١٠) .

(٢) رواه ابن عساكر في « تاريخ دمشق » (٥/ ٣١١) .

كلما دار إلى القبلة وجَّهَهُ للمشرق[1] .

ويذكر أنه رئي في المنام فقيل له : ما فعل الله بك قال : غفر لي ورحمني ، إلا أني كنت مهموماً ، فقيل له : لِمَهْ ولِمَ ؟ فقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم مرَّ علي مرتين فأعرض عني ، فغمَّني ذلك ، فلما مرَّ علي الثالثة قلت : يا رسول الله ؛ ألست على الحق ؟ فقال : بلىٰ ، فقلت : فما بالك تعرض عني ؟ فقال : حياءً منك ؛ إذ قتلك رجل من أهل بيتي[2] .

وذكر الدميري حكاية تدل علىٰ أن الواثق رجع عن ذلك ؛ وهي أن شيخاً حضره ، فناظره ابن أبي دؤاد وقال له : ما تقول في القرآن ؟ فقال الشيخ : المسألة لي ، قال : سَلْ ، قال : ما تقول في القرآن ؟ قال : هو مخلوق ، قال الشيخ : هٰذا شيء علمه النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده أم لم يعلموه ؟ فقال : لم يعلموه ، فقال : سبحان الله ! شيء يجهله النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده تعلمه أنت يا لكع ابن لكع ؟! فخجل ثم قال : أقلني ، والمسألة بحالها ، قال : قد فعلت ، قال : علموه ولم يدعوا الناس إليه ، فقال له : ألا وسعك ما وسعهم من السكوت ؟! فلما سمع ذلك الواثق جعل ثوبه في فيه من الضحك على ابن أبي دؤاد ، وسقط من عينه ، وأمر الحاجب أن يطلق الشيخ ويعطيه أربع مئة دينار[3] .

ثم لما ولي المتوكل جعفر بن المعتصم رفع المحنة ، وأمر بإحضار الإمام أحمد ، وأعطاه مالاً كثيراً ، فلم يقبله ، وأجرىٰ علىٰ عياله أربعة آلاف درهم في كل شهر ، فلم يرضَ[4] .

---

(١) رواه الخطيب في « تاريخ بغداد » (٥/ ٣٨٧) .
(٢) رواه الخطيب في « تاريخ بغداد » (٥/ ٣٨٧) .
(٣) انظر « حياة الحيوان » (١/ ٧٥) ، والخبر رواه الخطيب في « تاريخ بغداد » (٤/ ٣٧٣) .
(٤) انظر « حياة الحيوان » (١/ ٧٦) .

قتلَ كثيراً مِنْ أهلِ الحقِّ لعدمِ قولِهم بخلْقِ القرآنِ .

ولأنَّهُ يُورِثُ قدرةً على الكلامِ في تحقيقِ الشرعيَّاتِ وإلزامِ الخصومِ ، كالمنطقِ للفلسفةِ .

قوله : (كثيراً من أهل الحق) لو قال : (بعض أهل الحق) لأجاد ؛ لأن كون العباسية قتلوا كثيراً من أهل الحق غيرُ معروف .

قوله : (ولأنه يورث قدرة على الكلام . . .) إلىٰ آخره : علىٰ هـٰذا الوجه : تكون التسمية بالكلام من قبيل تسمية السبب باسم مسببه بواسطة ؛ إذ الكلام مسبب عن القدرة المسببة عن علم الكلام ؛ فإن من اشتغل بعلم الكلام ، وإقامة الأدلة علىٰ مسائله ، ودفع الشبه عنها . . كان له قدرة على الكلام . . . إلىٰ آخره .

قوله : (في تحقيق الشرعيات) أي : إثبات الأحكام الشرعية بالأدلة .

وقوله : (وإلزام الخصوم) أي : إلزامهم بأن يقولوا بالحكم الشرعي الذي وقع النزاع فيه بسبب ما أقيم عليه من الأدلة ، ورفع شبههم التي تمسكوا بها .

قوله : (كالمنطق للفلسفة) أي : فإنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق مسائل الفلسفة وإلزام الخصوم ، وعدَّ في « المواقف »[1] كونه بإزاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثاً للقدرة على الكلام ، ووجَّهَهُ السيد الشريف : بأنه كما [أن] للفلاسفة علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق . . كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه بالكلام ، **ولا يخفىٰ أن جهة الاشتراك هي النفع** ؛ وهو أن كلاً يورث قدرة على الكلام في تحقيق العلوم وإلزام الخصوم ، فمآل الوجهين واحد ؛ ولذلك جمعهما الشارح ، وجعلهما وجهاً واحداً ، ولقد أحسن غاية الحسن[2] .

---

(١) المواقف (ص٨ ـ ٩) .

(٢) انظر « شرح المواقف » (١/ ٢٥) .

ولأنَّهُ أوَّلُ ما يجبُ مِنَ العلومِ التي إنَّما تُعلَّمُ وتُتعلَّمُ بالكلامِ ، فأُطلِقَ عليهِ هـٰذا الاسمُ لذلكَ ، . . . .

قوله : (**ولأنه أول ما يجب** . . .) إلىٰ آخره : **علىٰ هـٰذا الوجه** : تكون التسمية بالكلام من قبيل تسمية الشيء باسم آلته ؛ من حيث إفادته واستفادته ، وإنما كان أول ما يجب . . . إلىٰ آخره ؛ لأن من جملته مباحثَ النظر الذي هو أول واجب على المكلف ، فيكون علم التوحيد أول ما يجب . . . إلىٰ آخره .

قوله : (**من العلوم التي إنما تُعلَّم وتتعلم بالكلام**) أي : غالباً ، فلا ينافي أنها قد تعلم وتتعلم بالتأمل ومطالعة الكتب ، وقوله : (تُعلَّم) أي : للغير ، فهو بضم التاء وفتح اللام المشددة ، وقوله : (وتُتَعَلَّم) أي : من الغير ، فهو بضم التاء الأولىٰ وفتح الثانية .

وحاصله : أن إفادتها للغير واستفادتها من الغير إنما يكونان بالكلام .

قوله : (**فأطلق عليه** . . .) إلىٰ آخره : لما كانت التسمية بالاسم لا يلزم منها إطلاق الاسم على المسمىٰ . . **نبَّهَ عليه بقوله** : (فأطلق عليه . . .) إلىٰ آخره ، وإنما نبَّهَ علىٰ ذلك في هـٰذا الوجه دون بقية الوجوه ؛ لأجل التوسل إلىٰ قوله : (ثم خص به . . .) إلىٰ آخره ، ولا بد من تقييد الإطلاق بقولنا : (أولاً وابتداءً) ليظهر التعليل بقوله : (**لذلك**) الراجع لكونه (أول ما يجب . . .) إلىٰ آخره ، كما هو المتبادر منه ، وليحتاج لقوله : (ثم خص به . . .) إلىٰ آخره ، فيكون قوله : (لذلك) علة للإطلاق أولاً وابتداءً ، وقوله : (ثم خص به . . .) إلىٰ آخره ؛ دفعاً لما يقال : ما ذكرت إنما يدل علىٰ تخصيص الاسم به أولاً وابتداءً ، فما وجه تخصيصه ثانياً ؟

ووجه الدفع : أنه خص به للتمييز ، ولو لم يقيد الإطلاق بقولنا : (أولاً وابتداءً) . . لضاع إما قيد الأول في وجه التسمية ، أو ضاع ذكر وجه التخصيص في

ثم خُصَّ بهِ ولم يُطلَقْ علىٰ غيرِهِ تمييزاً .

ولأنَّهُ إنَّما يتحقَّقُ بالمباحثةِ ....

قوله : (ثم خص . . .) إلىٰ آخره ؛ لأنه إن كانت علة الإطلاق كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام مع قطع النظر عن كونه أول ما يجب . . . إلىٰ آخره . . ضاع قيد الأول في وجه التسمية ، وإن كانت علة الإطلاق كونه أول ما يجب . . . إلىٰ آخره . . كان ذكر وجه التخصيص ضائعاً ؛ لأنه لا شركة لغير التوحيد في كونه أول ما يجب . . . إلىٰ آخره ، حتىٰ يذكر وجه التخصيص .

لا يقال : لا يلزم كون ذكر وجه التخصيص ضائعاً حينئذ ؛ لأنه يجوز أن يكون لدفع احتمال أن يسمىٰ غير التوحيد بالكلام لغير هـٰذا الوجه .

لأنا نقول : هـٰذا الاحتمال قائم في سائر الوجوه أيضاً ، مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره ؛ إذ لم يقل بعد قوله : (ولأنه يورث قدرة على الكلام . . .) إلىٰ آخره : (ثم خص ولم يطلق علىٰ غيره تمييزاً) وهـٰكذا .

قوله : (ثم خص به . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : ثم قصر هـٰذا الاسم عليه . . . إلىٰ آخره ، فالباء داخلة على المقصور عليه ، وإن كان خلاف الكثير والغالب .

وقوله : (ولم يطلق علىٰ غيره) كالتفسير للتخصيص .

وقوله : (تمييزاً) أي : لأجل تمييزه عن غيره ؛ إذ لو أطلق علىٰ غيره لحصل التباس عند الإطلاق ، والعلة في الحقيقة قصدُ التمييز ، لا نفس التمييز ؛ لأن العلة يجب أن تكون سابقة على المعلول ، والتمييز متأخر عن التخصيص ، وأما قصد التمييز فهو سابق على التخصيص .

قوله : (ولأنه إنما يتحقق . . .) إلىٰ آخره ، **علىٰ هـٰذا الوجه** : تكون التسمية بالكلام من قبيل تسمية المسبب من حيث تحققه باسم السبب .

وقوله : (بالمباحثة) أي : من المتناظرين ، أو من المعلم والمتعلم .

وإدارةِ الكلامِ مِنَ الجانبينِ ، وغيرَهُ قد يتحقَّقُ بالتأمُّلِ ومطالعةِ الكتبِ[1] .

ولأنَّهُ أكثرُ العلومِ خِلافاً ونِزاعاً ، فيشتدُّ افتقارُهُ إلى الكلامِ معَ المخالفينَ والردِّ عليهم .

وقوله : (وإدارة الكلام من الجانبين) أي : جانبي المتناظرين ، أو المعلم والمتعلم ، وما ذكره من أنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين . . مبني على الغالب ، وإلا فقد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .

وقوله : (وغيره قد يتحقق . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وقد لا يتحقق إلا بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين ، لـٰكن الغالب فيه أنه يتحقق بغير ذلك ، فـ (قد) في كلامه ليست للتقليل ، بل للتحقيق .

والحاصل : أن الغالب في علم الكلام أنه لا يتحقق إلا بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين ، وقد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ، وأن الغالب في غيره أنه يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ، وقد لا يتحقق إلا بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين .

قوله : (ولأنه أكثر العلوم . . .) إلىٰ آخره ، **علىٰ هـٰذا الوجه** : تكون التسمية من قبيل تسمية الشيء باسم ما يفتقر إليه .

وقوله : (خلافا ونزاعاً . . .) أي : بين أهل السنة وغيرهم ؛ كالمعتزلة وسائر الفرق الضالة .

قوله : (فيشتد افتقاره . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : فيكون احتياجه إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم . . أكثرَ من احتياج غيره إلىٰ ذلك .

وقوله : (والرد عليهم) عطف على (الكلام) ، والضمير لـ (المخالفين) .

---

(١) قال بعضهم : المقدمتان ممنوعتان ، ويجاب : بأنهما ادعائيتان في مقام المدح . « فرهاري » (ص٤٢) ، ومقام المدح يُتسامح فيه بإيراد غير البرهانيات كما لا يخفىٰ .

ولأنَّهُ لقوَّةِ أدلَّتِهِ صارَ **كأنَّهُ هو الكلامُ دونَ ما عداهُ مِنَ العلومِ** ، كما يُقالُ للأقوىٰ مِنَ الكلامين : هـٰذا هو الكلامُ !

ولأنَّـهُ ـ لابتنائِـهِ على الأدلَّةِ القطعيَّةِ المُؤيَّدِ أكثرُها بالأدلَّةِ السمعيَّةِ ـ **أشدُّ العلومِ** . . . .

قوله : (**ولأنه لقوة أدلته** . . .) إلىٰ آخره ، **علىٰ هـٰذا الوجه** : تكون التسمية بالكلام من قبيل تسمية الشيء باسم الكلي الذي انحصر فيه ادعاءً ؛ إذ الكلام كلي تحته أفراد ، لـٰكنه كأنه انحصر في علم الكلام ؛ لقوة أدلته ، **ووجه قوة أدلته** : أنها تكون قطعية غالباً ، ولا يخفىٰ أن قوله : (لقوة أدلته) علة لقوله : (**صار** . . .) إلىٰ آخره ، ففيه تقديم العلة على المعلول .

قوله : (**كما يقال للأقوىٰ** . . .) إلىٰ آخره : تشبيه في انحصار الكلي في بعض أفراده ادعاءً .

وقوله : (**هـٰذا هو الكلام**) أي : دون ما يقابله ؛ لأنه كالعدم بالنسبة إليه .

قوله : (**ولأنه لابتنائه** . . .) إلىٰ آخره ، **علىٰ هـٰذا الوجه** : تكون التسمية بالكلام من قبيل تسمية المشبه باسم المشبه به ؛ لأن هـٰذا الفن يشبه الجراحة في التأثير ؛ فلذلك سمي بالكلام المشتق من الكَلْم ؛ وهو الجَرْح كما ذكره الشارح .

قوله : (**على الأدلة القطعية**) أي : المفيدة للقطع ؛ وهي الأدلة العقلية ، وهـٰذا بالنظر لغالب مسائله ، لا جميعها ؛ لأن من جملتها مسألة السمع والبصر والكلام ، ودليلها سمعي لا عقلي .

وقوله : (**المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية**) أي : كالكتاب والسنة والإجماع ، وإنما قال : (**أكثرها**) لأن بعضها لم يؤيد بدليل سمعي ؛ كما في مسألة الجوهر الفرد ؛ فإنه لم يرد به سمع أصلاً ، ولا يخفىٰ أن قوله : (لابتنائه . . .) إلىٰ آخره : علةٌ لقوله : (**أشد العلوم** . . .) إلىٰ آخره ، ففيه تقديم العلة على المعلول .

تأثيراً في القلبِ وتغلغلاً فيهِ ، فسُمِّيَ بالكلامِ المُشتقِّ مِنَ الكَلْمِ ؛ وهو الجَرْحُ ، وهـٰذا هو كلامُ القدماءِ[1] .

وقوله : (تأثيراً في القلب) أي : فينفعل به القلب انفعالاً قوياً ، ويتكيَّف به تكيُّفاً شديداً .

وقوله : (وتغلغلاً فيه) بغَيْنَيْنِ معجمتين ؛ أي : دخولاً فيه وتمكناً ، حتىٰ صار كآلة بجرحه ، **والقلب هنا** : بمعنى النفس .

قوله : (فسمي بالكلام . . .) إلىٰ آخره : تفريع علىٰ هـٰذا الوجه .

وقوله : (المشتق) أي : المأخوذ .

وقوله : (من الكَلْم) بفتح الكاف وسكون اللام .

وقوله : (وهو الجرح) الضمير لـ (الكَلْم) .

قوله : (وهـٰذا هو كلام القدماء) اسم الإشارة راجع لما يفيد معرفة العقائد الدينية من غير خلط الفلسفيات ، كما هو المتبادر مما تقدم ، **والمراد بالقدماء** : المتقدمون من علماء الكلام ، **وأما كلام المتأخرين** : فهو ما يفيد معرفة العقائد الدينية المخلوطة بالفلسفة ، كما سيأتي قريباً .

فإن قيل : لِمَ وسَّطَ وجوه التسمية بالكلام بين ذكر كلام القدماء وذكرِ كلام المتأخرين ، ولم يذكرها بعدهما لتكون راجعة إليهما ؟

---

(١) وهم ما قبل حجة الإسلام الغزالي ، وقد ذكر حافظ الدنيا ابن عساكر بعض قدماء المتكلمين ، فقال في « تبيين كذب المفتري » (ص٢٦١) : (**كعبد العزيز المكي ، والحارث المحاسبي ، وعبد الله ابن كُلَّاب ، وجماعة غيرهم** ، وكانوا أولي زهد وتقشف ، لم يرَ واحدٌ منهم أن يطأ لأهل البدع بساطاً ، ولا أن يداخلوهم ، **فكانوا يردُّون عليهم ، ويؤلفون الكتب في إدحاض حُججهم**) .

[خلافُ الفِرَقِ الإسلاميّةِ ، ونشأةُ المعتزلةِ] :

ومعظمُ خلافيّاتِهِ معَ الفِرَقِ الإسلاميّةِ خصوصاً المعتزلةَ ؛ لأَنَّهم أَوَّلُ فرقةٍ أَسَّسوا قواعدَ الخلافِ ....

أجيب : بأنه ذكرها عقب ذكر كلام القدماء ، ولم يذكرها بعد كلام المتأخرين أيضاً . . لأن التسمية وقعت من القدماء ، بخلاف المتأخرين ؛ فإن التسمية وقعت منهم تبعاً للقدماء .

وأجاب بعضهم أيضاً : بأن هـٰذه الوجوه مختصة بالقدماء ، فلذلك ذكرت عقب كلامهم ، بخلاف المتأخرين ؛ فإن التسمية عندهم ليست لهـٰذه الوجوه ، بل لأن مسائل الكلام جزء المسمى الذي هو مجموع مسائل الكلام ومسائل الفلسفة ، فتكون **التسمية بالكلام علىٰ هـٰذا** : من باب تسمية الكل باسم الجزء .

قوله : (**ومعظم خلافياته**) مبتدأ .

وقوله : (**مع الفرق الإسلامية**) خبر ، والضمير راجع لـ (كلام القدماء) ، **والخلافيات** : هي المسائل الخلافية ، فمعظمها مع الفرق الإسلامية ؛ أي : الخلاف في معظمها مع أهل الإسلام ، لا مع أهل الكفر كالفلاسفة ، وقيَّدَ بـ (المعظم) لأن القدماء ردوا على الفلاسفة في مسائل ؛ كما في مسألة حدوث العالم ، ومسألة المعاد ، ونحو ذلك .

والفرق الإسلامية كثيرةٌ ، وكبارها ثمانية : الفرقة الناجية ؛ وهي أهل السنة والجماعة ، والمعتزلة ، والشيعة ، والخوارج ، والمرجئة ، والنجارية ، والجبرية ، والمشبهة ، قاله ابن الغرس .

قوله : (**خصوصاً المعتزلة**) أي : أَخُصُّهم بمزيد الخلاف معهم خصوصاً .

وقوله : (**لأنهم . . .**) إلىٰ آخره : علة لقوله : (خصوصاً المعتزلة) .

وقوله : (**أول فرقة أسسوا . . .**) إلىٰ آخره : لم يقل أول فرقة خالفوا . . . إلىٰ

لما وردَ بهِ ظاهرُ السنةِ ، وجرىٰ عليهِ جماعةُ الصحابةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعينَ . . . .

آخره ؛ لأنهم مسبوقون بالخوارج ، إلا أن الخوارج لم يؤسسوا قواعد الخلاف ، فهم مسبوقون بالخوارج في المخالفة ، لا في التأسيس ، كما قاله ابن الغرس .

قوله : (لما ورد . . .) إلىٰ آخره : متعلق بـ (الخلاف) بمعنى المخالفة .

وقوله : (ظاهر السنة) أي : الطريقة المحمدية الشاملة للكتاب ؛ فإنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر الكتاب أيضاً ؛ كما في قولهم : بنفي رؤيته تعالىٰ في الآخرة ، المخالف لظاهر قوله تعالىٰ : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة : ٢٢-٢٣] ، **مؤولين له بأن معناه** : منتظرة نِعَمَ ربِّها ، وكما في قولهم : بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، المخالف لظاهر قوله تعالىٰ : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات : ٩٦] ، **مؤولين له بأن معناه** : والله خلقكم وما تعملون فيه(١) .

وفهم بعضهم : أن المراد بالسنة : الأحاديث الشريفة ، **وأجاب عن عدم ذكر الشارح للقرآن** : بأن السنة مبينة للقرآن ، فهما شيء واحد(٢) .

قوله : (وجرىٰ عليه . . .) إلىٰ آخره : عطف علىٰ (ورد به . . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (جماعة الصحابة) أي : جماعة هي الصحابة ، وفي بعض النسخ : (جماعة من الصحابة) ، ووجهها ابن الغرس : بأن بعض الصحابة قد يخالف الجمهور في بعض المسائل .

---

(١) يعني : المادة التي تعملون فيها الأشكال والصور ؛ كالخشب والحجر مثلاً .

(٢) روى الدارمي في « سننه » (٦٠٨) عن حسان بن عطية : (كان جبريل ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بالسنة ، كما ينزل عليه بالقرآن) .

في بابِ العقائدِ[1] .

وذلكَ : أنَّ رئيسَهم واصلَ بنَ عطاءٍ اعتزلَ عن مجلسِ الحسنِ البصريِّ . . . .

قوله : (**في باب العقائد**) متعلق بـ (أسسوا) ، ويحتمل غير ذلك .

قوله : (**وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء** . . .) إلىٰ آخره : **ملخص قصته** : أن رجلاً دخل على الحسن فقال : يا إمام الدين ؛ ظهر في هـٰذا الزمان جماعة يكفِّرون صاحب الكبيرة ـ يريد : الخوارج ـ ، وآخرون يقولون : لا يضرُّ مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ـ يريد : المرجئة ـ ، فما نعتقده من ذلك ؟ فأطرق الحسن مفكراً ، فقبل أن يجيب قال واصل : أنا لا أقول : إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ، ثم قام إلىٰ أسطوانة في المسجد يقرر مذهبه ، فقال الحسن : قد اعتزل عنا[2] .

ونقل عن كتاب « الغرر » : أنه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد : القول قولك ، وإني اعتزلت مذهب الحسن[3] ، فكلٌّ من واصل وعمرو اعتزل مذهب الحسن ، وكلاهما بصري .

قوله : (**اعتزل عن مجلس الحسن البصري**) أي : تنحَّىٰ وتباعد عنه ، والحسن البصري من كبار التابعين ، بل هو أفضل التابعين مطلقاً علىٰ ما ذهب إليه أهل

---

(١) قوله : (**لما ورد**) متعلق بـ (الخلاف) ، و(في باب) متعلق بـ (ورد) ، قال العلامة الفرهاري في « حاشيته » (ص٤٣) : (**وفي الكلام إشارة إلىٰ وجه تسمية مذهبنا بمذهب السنة والجماعة**) .
فممَّن بكَّرَ في الردِّ علىٰ أهل السنة ؛ **من الفلاسفة** : إسحاق الكندي والإسفزاري ، **ومن المعتزلة** : عبد الجبار الرازي والجبائي والكعبي والنظام ، **ومن المجسمة** : محمد بن الهيصم ، كذا نقل الحافظ ابن عساكر عن قاضي العسكر في « تبيين كذب المفتري » (ص٢٩٢) .

(٢) انظر « الوافي بالوفيات » (٢٧/ ٢٤٥) ، وفي « الأنساب » (١٢/ ٣٣٩) : أن الحسن طرده .

(٣) كذا في « غرر الفوائد ودرر القلائد » المعروف بـ « أمالي المرتضىٰ » (ص١٦٦) .

رحمَهُ اللهُ يُقرِّرُ أنَّ مرتكبَ الكبيرةِ ليسَ بمؤمنٍ ولا كافرٍ ، ويُثبِتُ المنزلةَ بينَ المنزلتينِ ، فقالَ الحسنُ : قدِ اعتزلَ عنَّا ، ....

البصرة ، أو بعد أويس القرني على ما ذهب إليه أهل الكوفة ، وتوفي في رجب سنة عشر ومئة .

قوله : (**يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر**) أي : **لأن الإيمان** عندهم : التصديق القلبي مع العمل ، **والكفر** : هو التكذيب ؛ فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم العمل الذي هو جزء من الإيمان ، وليس بكافر لعدم التكذيب .

وقوله : (**ويثبت المنزلة بين المنزلتين**) أي : الواسطة بين الإيمان والكفر ؛ وهي الفسق ، **وليس المراد بالمنزلة بين المنزلتين** : الواسطة بين الجنة والنار ليكون مَقَرّاً للفاسق ، كما وقع في كلام بعضهم ؛ **لأن الفاسق مخلَّد في النار عندهم إن مات بلا توبة** ، والقول بالواسطة بين الجنة والنار لبعض السلف ؛ فإنهم يقولون : **الأعراف** : واسطة بين الجنة والنار ، **وأهلُها** : من استوت حسناته مع سيئاته ، على ما ورد في الحديث الصحيح[1] ، لكن مآلهم إلى الجنة ، فليست الأعراف دار خلد لهم ، قال القاضي في تفسير قوله تعالىٰ : ﴿ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّۢا بِسِيمَٰهُمْ ﴾ [الأعراف : ٤٦] : (أي : رجال من الموحدين قصَّروا في العمل ، فيحبسون بين الجنة والنار حتىٰ يقضي الله بينهم بما شاء)[2] ، **وقيل** : أهلها : أطفال المشركين ، على اختلاف طويل فيهم ، **وقيل** : الذين ماتوا زمن الفترة من الرسل[3] .

قوله : (**فقال الحسن : قد اعتزل عنا**) أي : تباعد عن مجلسنا وعن مذهبنا ، فصار يقرر غير قواعدنا .

---

(١) رواه الحاكم في « المستدرك » (٢/ ٣٢٠) من حديث سيدنا حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما .
(٢) انظر « تفسير البيضاوي » (٣/ ١٤) .
(٣) انظر « حاشية الخيالي على شرح العقائد » (ص٢٠) .

فسُمُّوا المعتزلةَ[1] ، ....

فإن قيل : سيجيء أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن ، فلا اعتزال عن مذهبه .

أجيب : بأن الحسن لا يثبت المنزلة بين المنزلتين ؛ لأن الكافر ينصرف عند الإطلاق إلى المجاهر ، والمنافق كافر غير مجاهر ، فقوله : (إن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر) أي : مجاهر ، فلا ينافي أنه كافر غير مجاهر ، **فالمقابلة في كلامه : بين الإيمان وبين أحد قسمي الكفر ، لا بين الإيمان ومطلق الكفر** ، فلا منزلة بين المنزلتين عنده ، وقد حكي عنه أنه رجع عن هـٰذه المقالة ، وقال : (إن مرتكب الكبيرة مؤمن عاصٍ) كما قاله الجمهور[2] .

لا يقال : يمكن حمل كلامه علىٰ ذلك بأن يقال : الإيمان المنفي في كلامه الإيمان الكامل ، والكفر المنفي في كلامه الكفر ظاهراً وباطناً ، فقوله : إن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمنٍ ؛ أي : إيماناً كاملاً ، فلا ينافي أنه مؤمن عاصٍ ، ولا كافرٍ ؛ أي : لا ظاهراً ولا باطناً .

لأنا نقول : يخالف الحمل المذكور : ما نقل عنه في الاستدلال علىٰ كلامه بأن إقدام الشخص على المعصية المفضية إلى العذاب يدل علىٰ أنه كاذب في دعوى التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ؛ فإن من اعتقد من العقلاء أن في هـٰذا الجحر حية . . لا يدخل يده في ذلك الجحر ؛ فإن أدخل يده فيه علمنا أنه كان كاذباً في دعوى الاعتقاد .

قوله : (فسموا المعتزلة) أي : فبسبب ذلك سموا المعتزلة ، فسبب تسميتهم

---

(١) روىٰ ذلك الحافظ البغدادي في « تاريخ بغداد » (١٢/ ١٦٤) ، وحكىٰ هـٰذا الخبر قاضي المعتزلة عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » له (ص١٣٨) ، وقال بعده : (وهـٰذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة) .

(٢) انظر « حاشية السيالكوتي » (ص١٢٠) .

وهم سَمَّوا أنفسَهم أصحابَ العدلِ والتوحيدِ[1] ؛ لقولِهم بوجوبِ . . . .

بالمعتزلة قولُ الحسن البصري : قد اعتزل عنا ، **وقيل** : سببها : أن قتادة لما جلس مجلس الحسن وقع بينه وبين عمرو بن عبيد نفرة ، فاعتزل عمرو عن قتادة ، واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن ، وكان قتادة يقول : ما فعلَتِ المعتزلةُ ؟[2] .

قوله : (وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد) **المراد بكونهم أصحاب العدل** : أنهم عدلوا في قولهم ؛ حيث قالوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالىٰ ، بخلاف أهل السنة ؛ فإنهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي ، **والمراد بكونهم أصحاب التوحيد** : أنهم وحدوا ؛ حيث قالوا : القديم واحد ؛ وهو الذات العلية فقط دون الصفات ، بخلاف أهل السنة ؛ فإنهم لم يقولوا : القديم واحد ، بل الذات والصفات ، ففي تسميتهم أنفسَهم بذلك إشارةٌ إلىٰ أن أهل السنة ليسوا أصحاب عدل وتوحيد ، بل أصحاب جور وتشريك ، **ويرد عليهم** : بأنهم هم أصحاب الجور والتشريك ؛ لأنهم نفوا عن الله صفاته الذاتية ؛ وهٰذا جور شديد ، ولأنهم يقولون بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، فهٰذا تشريك ، فهم أهل الجور والتشريك ، وأما أهل السنة فهم أهل العدل والتوحيد ، كما ينادي علىٰ ذلك القول السديد .

قوله : (لقولهم بوجوب . . .) إلىٰ آخره : راجع لتسميتهم أنفسهم أصحاب العدل ، وقوله : (ونفي الصفات القديمة عنه) راجع لتسميتهم أنفسهم أصحاب

---

(١) **يعني** : بأصلين من أصولهم الخمسة ، وما كانوا يرون حرجاً من تلقيبهم بالمعتزلة ، بل عند العلامة الملطي العسقلاني في « التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع » (ص٣٦) : أنهم سَمَّوا أنفسَهم بذلك مذ بايع أمير المؤمنين الحسن سيدنا معاوية رضي الله عنهما ، فلزموا منازلهم واعتزلوا الناس ، بل كان العلامة الزمخشري إذا طرق باباً ، فسُئِلَ : من ؟ قال : أبو القاسم المعتزلي ، كذا في « وفيات الأعيان » (٥/ ١٧٠) .

(٢) **يعني** : الجماعة التي اعتزلت ؛ إذ لم تكن تلك اللفظة يومها علماً عليهم ، وهٰذا القول ذكره الشريف المرتضىٰ في « أماليه » (ص١٦٧) .

ثوابِ المطيعِ وعقابِ العاصي على اللهِ تعالىٰ ، ونفْيِ الصفاتِ القديمةِ عنهُ .

[بزوغُ نجمِ الإمامِ أبي الحسنِ الأشعريِّ] :

ثم إنَّهم توغَّلوا في علمِ الكلامِ ، وتشبَّثوا بأذيالِ الفلاسفةِ . . . .

التوحيد ، ففيه لف ونشر مرتب ، وكان الأولىٰ أن يقول : (لقولهم بوجوب الأصلح على الله) لأنه أشد انتظاماً بما نقله من مناظرة الأشعري .

قوله : (ثواب المطيع) **الثواب** : هو المنفعة الدائمة المقرونة بالتعظيم .

وقوله : (وعقاب العاصي) **العقاب** : هو المضرة الدائمة المقرونة بالاستخفاف .

وقوله : (على الله . . .) متعلق بالوجوب .

قوله : (ونفي الصفات القديمة) أي : الوجودية ؛ لأنها التي تنصرف إليها الصفات متىٰ أطلقت ، فلا يرد أن الصفات القديمة شاملة لصفات السلوب مع عدم نفيهم لها ؛ لأنهم يقولون بصفات السلوب ، وإنما ينفون صفات الثبوت .

وقوله : (عنه) متعلق بالنفي .

قوله : (ثم إنهم) أي : المعتزلة .

وقوله : (توغلوا في علم الكلام) أي : تعمقوا فيه ودخلوا دخولاً تاماً .

وقوله : (وتشبثوا) أي : تعلقوا .

وقوله : (بأذيال الفلاسفة) أي : بأقوالهم ، فالأذيال مستعارة للأقوال علىٰ سبيل الاستعارة التصريحية ، ويحتمل أن يكون في الكلام استعارة بالكناية وتخييل ، فيكون قد شبه الفلاسفة بالثياب ، وطوىٰ لفظ المشبه به ، ورمز إليه بشيء من لوازمه ؛ وهو الأذيال .

فِي كثيرٍ مِنَ الأصولِ ، وشاعَ مذهبُهم فيما بينَ الناسِ ، إلىٰ أنْ قالَ الشيخُ أبو الحسنِ الأشعريُّ لأستاذِهِ أبي عليٍّ الجبائيِّ : . . . .

قوله : (**في كثير من الأصول**) أي : المسائل الأصلية ؛ كقولهم بنفي الصفات المأخوذ من قول الفلاسفة : (القديم واحد من كل وجه) ، وكقولهم بوجوب الأصلح على الله المأخوذ من قول الفلاسفة : (الله فاعل بطريق الوجوب ، لا بطريق الاختيار) ، وهـٰكذا ، وفي قوله : (في كثير) إشارة إلىٰ أنهم لم يتشبثوا بأذيال الفلاسفة في بعض الأصول ، وهو كذلك .

قوله : (**وشاع مذهبهم فيما بين الناس**) كلمة (فيما) زائدة ؛ أي : شاع مذهبهم بين الناس .

قوله : (**إلىٰ أن قال الشيخ . . .**) إلىٰ آخره : أي : شاع مذهبهم فيما بين الناس شيوعاً مستمراً إلىٰ أن قال الشيخ . . . إلىٰ آخره ، **وقضيته** : أن الشيوع انقطع بعد ذلك ، وليس كذلك ، إلا أن يقال : **المراد** : وشاع مذهبهم من غير نزاع وجدال إلىٰ أن قال الشيخ . . . إلىٰ آخره .

قوله : (**أبو الحسن**) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل ابن عبد الله بن قيس الأشعري الصحابي[1] .

وقوله : (**الأشعري**) نسبة إلى الأشعر ؛ وهو أبو قبيلة من اليمن سمي به ؛ لأنه ولد وعلىٰ بدنه شعر ، ولد سنة ست وستين ومئتين ، وتوفي سنة ثلاث مئة وأربعة وعشرين ، وهو مالكي المذهب ، **وقيل** : شافعي المذهب .

قوله : (**لأستاذه**) متعلق بـ (قال) .

وقوله : (**أبي علي الجبائي**) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بتخفيف اللام ، ولد سنة خمس وثلاثين ومئتين ، وتوفي سنة ثلاث وثلاث مئة ، والجبائي

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص١٢٩) .

نسبة إلىٰ جُبَّىٰ بضم الجيم وفتح الباء المشددة مقصوراً ؛ قرية من قرى البصرة[1] .

قوله : (**ما تقول في ثلاثة إخوة . . .**) إلىٰ آخره : أي : ما الحكم الذي تقوله في ثلاثة إخوة . . . إلىٰ آخره ، والإخوة ليست بقيد ؛ إذ ما ذكره يجري في كل ثلاثة مات أحدهم مطيعاً . . . إلىٰ آخره ، سواء كانوا إخوة أو لا .

وغرضه بهـٰذا السؤال : ردُّ مذهب المعتزلة في قولهم بوجوب الأصلح على الله تعالىٰ ، وقد وقع خلاف بينهم في ذلك ؛ **فذهب معتزلة البصرة** إلىٰ أنه يجب على الله فعل الأصلح في الدين ؛ بمعنى : الأنفع في الدين ، وقالوا : تركه بخل إن علم الله الأنفع في الدين ولم يفعله ، وسفهٌ إن لم يعلمه ، يجب تنزيه الله عن ذلك .

ثم إن بعضهم كالجبائي اعتبر في الأنفع جانبَ علم الله ، فأوجب على الله أن يفعل ما علم أنه الأنفع في الدين ، فلزمه ما لزمه ؛ وهو ترك الواجب فيمن مات عاصياً دون من مات صغيراً ؛ لأن الأنفع في الدين بالنظر لعلم الله فيمن مات عاصياً أن يميته صغيراً ، وهو واجب على الله بحسب زعمهم ، وقد تركه ، ولذلك بهت الجبائي في الثاني .

وبعضهم لم يعتبر في الأنفع جانبَ علم الله ، وزعم أن من علم الله منه الكفر علىٰ تقدير التكليف يجب [تعريضه][2] للثواب ؛ أي : إيصاله إلىٰ حد الثواب بالبلوغ والعقل ، فاعتبر جانب الأنفع بحسب الظاهر لنا ، ولو علم الله [أنه][3] يكفر عند كونه مكلفاً ؛ فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً دون من مات عاصياً ؛ لأنه كان الأنفع في الدين لمن مات صغيراً ـ بحسب الظاهر لنا ـ تعريضه للتكليف ، وهو

(١) انظر « معجم البلدان » (٣/ ٩٧) ، و« تاج العروس » (ج ب ب) ، و« حاشية العصام » (ص٢٨) .
(٢) في الأصل : (تعويضه) ، والتصحيح من « حاشية الخيالي » (ص٢١) .
(٣) في الأصل : (أن) ، والتصحيح من « حاشية السيالكوتي » (ص١٢٢) .

قد ماتَ أحدُهم مطيعاً ، والآخرُ عاصياً ، والثالثُ صغيراً ؟

فقالَ : إنَّ الأوَّلَ . . . .

واجب على الله بحسب زعمهم ، وقد تركه .

وذهب **معتزلة بغداد** إلىٰ وجوب الأصلح في الدين والدنيا معاً ، لـٰكن بمعنى الأوفق للحكمة وتدبير نظام العالم ، فيجب على الله أن يفعل ما تقتضيه الحكمة الأزلية وتدبير نظام العالم ، و**هـٰؤلاء لا يرد عليهم شيء من المذكورات** ؛ لأنهم لا يلزمهم ترك الواجب على الله بالنسبة لكل واحد من الإخوة المذكورة ؛ فإن الواجب في حق كل منهم ما هو الأوفق للحكمة الأزلية ولتدبير نظام العالم ، وما فعله الله بكل منهم هو الأوفق لما ذكر ، **لـٰكنهم يلزمهم ما هو أشد قبحاً وشناعة** ، وسيأتي بيانه في محله[1] .

فإن قيل : قد تبين أن اللازم للجبائي ترك الواجب بالنسبة لمن مات عاصياً ، فلم أطال الأشعري بذكر من مات مطيعاً ومن مات صغيراً ، مع أنه كان يكفيه في إبطال مذهب الجبائي الاقتصار علىٰ من مات عاصياً ، وإلزامه بترك الواجب بالنسبة له ؟

أجيب : بأن مقصود الأشعري إبطال ما ذهبت إليه معتزلة البصرة بقسميها ، وإبكات الجبائي بالنظر لمذهبه ومذهب غيره ، وهو إنما يتم بذكر من مات صغيراً ومن مات عاصياً ، وأما ذكر من مات مطيعاً فهو لإرخاء العنان ، وطلب البيان .

قوله : (**مات أحدهم مطيعاً**) أي : مؤمناً .

وقوله : (**والآخر عاصياً**) أي : كافراً .

وقوله : (**والثالث صغيراً**) أي : غير مكلف .

قوله : (**فقال**) أي : أبو علي .

وقوله : (**إن الأول**) أي : الذي مات مطيعاً .

---

(١) سيأتي (ص ٦٦٠) ، وانظر « حاشية العصام » (ص ٣٠) .

يُثابُ بالجنَّةِ ، والثانيَ يُعاقَبُ بالنارِ ، والثالثَ لا يُثابُ ولا يُعاقَبُ .

وقوله : (**يثاب بالجنة**) أي : في الجنة ؛ لأن الجنة ليست من الثواب حتىٰ يثاب بها .

وقوله : (**والثاني**) أي : الذي مات عاصياً .

وقوله : (**يعاقب بالنار**) الأولىٰ أن يقول : بالجحيم ؛ لأن الذي يقابل الجنةَ الجحيمُ ، لا النار التي يعذب بها .

قوله : (**والثالث**) أي : الذي مات صغيراً .

وقوله : (**لا يثاب ولا يعاقب**) أي : لأنه لم يفعل طاعة حتىٰ يثاب عليها ، ولا معصية حتىٰ يعاقب عليها .

لا يقال : لا واسطة بين الجنة والنار عندهم ، فيكون في الجنة من غير ثواب ، وعدم الثواب فيها ينافي كونها دار ثواب ، كما أن عدم العقاب في النار ينافي كونها دار عقاب .

لأنا نقول : معنىٰ كونهما داري ثواب وعقاب : أنهما محل للثواب والعقاب ، فإذا كان هناك ثواب لا يكون إلا في الجنة ، أو عقاب لا يكون إلا في النار ، **لا أن كل من دخلهما يثاب ويعاقب** ، وهـٰذا لا ينافي أن بعض الأفراد كالصغير يدخل الجنة ولا يثاب ، أو أن بعض الأفراد يدخل النار ولا يعاقب بالنظر للجواز العقلي لا الجواز الشرعي ؛ لأن الأدلة الشرعية دلت قطعاً علىٰ أن كل من دخل النار عوقب .

ولو سُلِّمَ أن معنىٰ كونهما داري ثواب وعقاب : أن كل من دخلهما يثاب ويعاقب . . فهو بالنسبة إلىٰ أهل الثواب والعقاب ؛ وهم المكلفون عندهم ، بناءً علىٰ مذهبهم من أن ترتُّبَ الثواب والعقاب على الأعمال بطريق الوجوب ، **أما عندنا** : فهو ترتب عادي ، فيجوز أن يثاب بلا عمل ، ويعاقب بلا معصية ، علىٰ

فقالَ الأشعريُّ : فإنْ قالَ الثالثُ : يا ربِّ ؛ لِمَ أمتَّني صغيراً وما أبقيتَني إلىٰ أنْ أكبَرَ فأُومنَ بكَ وأطيعَكَ فأدخلَ الجنَّةَ ؟! .

فقالَ : يقولُ الربُّ : إنِّي كنتُ أعلمُ منكَ أنَّكَ لو كبِرْتَ لعصيتَ فدخلتَ النارَ ، ....

ما سيجيء تفصيله[1] .

قوله : (**فقال الأشعري**) أي : للجبائي معترضاً عليه .

وقوله : (**فإن قال الثالث**) أي : الذي مات صغيراً .

وقوله : (**أكبر**) بفتح الباء ، من باب علم .

وقوله : (**فأدخل الجنة**) أي : أدخلها مثاباً مستحقاً لها على الإيمان والطاعة كما يدل عليه السياق ؛ إذ الكلام في وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي ، ولذا فرعه على الإيمان والطاعة ، ونسب الدخول إلىٰ نفسه ، فليس المراد أصل دخول الجنة ؛ لأن الدخول بدون الثواب في الصغار متحقق عند المعتزلة ، فقد نصُّوا علىٰ أن أطفال المشركين خدَّام أهل الجنة بلا ثواب ، **وفي العبارة حذف** ؛ وهو : فماذا يقول الرب ؟ وهو موجود في بعض النسخ .

قوله : (**فقال**) أي : أبو علي .

وقوله : (**يقول الرب**) أي : لذلك الصغير .

وقوله : (**إني كنت أعلم منك...**) إلىٰ آخره : فقد علم منه الكفر علىٰ تقدير التكليف .

وقوله : (**فدخلت النار**) أي : دخلتها معاقباً مستحقاً لها على المعصية كما يدل

---

(١) انظر (ص ٦٧٥) .

فكانَ الأصلحَ لكَ أنْ تموتَ صغيراً .

قالَ الأشعريُّ : فإنْ قالَ الثاني : يا ربِّ ؛ لِمَ لم تُمتْني صغيراً لئلَّا[1] أعصيَ فلا أدخلَ النارَ ؟!

فبُهِتَ الجبائيُّ[2] .

عليه السياق ؛ إذ الكلام في وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي ، ولذا فرعه على العصيان .

وقوله : (فكان الأصلح أن تموت صغيراً) أي : فكان الأنفع لك في الدين بالنظر لجانب علمي أن تموت صغيراً ، فما فعلت لك هو الأصلح في حقك .

قوله : (قال الأشعري) أي : معترضاً على الجبائي .

وقوله : (فإن قال الثاني) أي : الذي مات عاصياً .

وقوله : (لم لم تمتني صغيراً) أي : مثلاً ، فالاقتصار على ذلك لكونه فرداً من أفراد الأصلح التي منها : ألا يخلقه الله ، أو أن يسلب عقله حيث بلغ ، أو يخلق فيه قدرة الطاعة ، فليس الأصلح منحصراً فيما ذكره .

وقوله : (فلا أدخل النار) مفرع على النفي ، ويوجد في بعض النسخ : فماذا يقول الرب ؟

قوله : (فبهت الجبائي) بالبناء للمجهول ، أو من باب عَلِمَ ونَصَرَ وكَرُمَ ؛ أي : تحير وسكت ؛ حيث أفحمه الأشعري بهدم قاعدة وجوب الأصلح عليه تعالىٰ ؛ فإنه ألزمه أن الله لم يفعل ما هو الأصلح للثاني .

قال العصام : (للجبائي أن يقول للأشعري في دفع إلزامه المذكور : محل

---

(١) في (ب) : (كيلا) .

(٢) أوردها الحافظ الذهبي في « سير أعلام النبلاء » (١٤/ ١٨٤) ، والإمام ابن السبكي في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٣/ ٣٥٦) .

وتركَ الأشعريُّ مذهبَهُ ، واشتغلَ هو ومَنْ تبعَهُ بإبطالِ رأْيِ المعتزلةِ ، وإثباتِ ما وردَ بهِ السنةُ . . . .

وجوب الأصلح إذا لم يوجب تركه حفظَ أصلحَ آخر فوقه بالنسبة إلىٰ شخص آخر ، ولعله كانت إماتة الأخ العاصي في حال صغره موجبة لكفر أحد أبويه ؛ لكمال الجزع علىٰ موته ، فكان الأصلحَ لأحد الأبوين حياته ، فوجب ترك الأصلح له لأجل حفظ الأصلح لأحد أبويه)[1] .

قال العلامة عبد الحكيم : (هٰذا الجواب غير تام علىٰ مذهب الجبائي ؛ إذ هو يقول بوجوب فعل الأصلح للعبد على الله ، **فترك الأصلح في حقه لأجل الأصلح في حق غيره ظلم وجور** يجب تنزيه الله عنه) انتهىٰ[2] .

قوله : (**وترك الأشعري مذهبه**) أي : مذهب الجبائي في هٰذه المسألة وغيرها من المسائل الخلافية .

وقوله : (**واشتغل هو ومن تبعه**) أي : الآخذون عنه في زمنه ، والذين جاؤوا من بعدهم .

وقوله : (**بإبطال رأي المعتزلة**) أي : في جميع المسائل التي خالفوا فيها .

وقوله : (**وإثبات ما ورد به السنة**) أي : الطريقة المحمدية الشاملة للكتاب كما

---

(١) كذا في « حاشية العصام الإسفراييني علىٰ شرح العقائد » (ص٣٠) ، وزاد : (أو لعله كان في نسله صلحاء ، وكان الأصلحَ لهم بقاؤه ، فلرعاية مصلحة كثيرين فات الأصلح له ، ولا تلمني **فيما ذكرت لك** ، مع أن إمداد شيخ السنة عليَّ أحق ، سيما وهو أستاذ الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني الذي هو واحد من آبائي الذين أفتخر بهم ، وأغلب في النسب بهم من سواي ؛ **لأني لا أقدر أن أكتم الحق وإن كان علي** ، وهو خير عصام يعتصم به لدي ، ولله الحمد علىٰ خير نعمه ، وفريد لطفه وكرمه) ، وهي كلمة صيغت من ذهب إبريز ؛ في اتباع الحق وأهله ، وقوله : (أستاذ الأستاذ. . .) لا بالمباشرة ، بل بوساطة الشيخ أبي الحسن الباهلي ، رحمهم الله تعالىٰ جميعاً .

(٢) كذا في « حاشية السيالكوتي » (ص١٢٢) .

ومضىٰ عليهِ الجماعةُ ، **فسُمُّوا أهلَ السنةِ والجماعةِ** .

[مزْجُ المتأخِّرينَ علمَ الكلامِ بالفلسفةِ ؛ تحقيقاً لمقاصدِها ، وبياناً لتهافتِ بعضِ أبحاثِها] :

ثم لمَّا نُقِلَتِ الفلسفةُ إلى العربيةِ ، ....

تقدم ، لـٰكن كان الأولىٰ أن يقول : ظاهر السنة .

وقوله : (**ومضىٰ عليه الجماعة**) أي : جماعة الصحابة والتابعين ، وقوله : (والعمل بها)[1] أي : بالسنة .

قوله : (**فسموا أهل السنة والجماعة**) أي : لإثباتهم لما وردت به السنة ، ومضىٰ عليه الجماعة ، والضمير في (سموا) للأشعري ومن تبعه ، **فالمسمىٰ بذلك هم الأشاعرة** ، وهـٰذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأطراف ، وأما في ديار ما وراء النهر ـ أي : نهر بلخ ـ **فأهل السنة والجماعة هم الماتريدية** ؛ أصحاب أبي منصور الماتريدي ؛ نسبة لـ (ماتريد) قرية من قرىٰ سمرقند ، **وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل** ؛ كمسألة التكوين ، وغيرها كمسألة الاستثناء في الإيمان ، ومسألة إيمان المقلد ، علىٰ ما سيجيء .

ويحتمل أن الضمير في (سموا) لمن اشتغل بحفظ ما وردت به السنة ومضىٰ عليه الجماعة ، لا بقيد من تقدم ، فيشمل الماتريدية ، ويكون فيه استخدام ، وفيه بُعْدٌ ظاهر .

قوله : (**ثم لما نقلت الفلسفة . . .**) إلىٰ آخره : (ثم) للترتيب الإخباري لا الحقيقي ؛ لأن نقل الفلسفة إلى العربية سابق علىٰ أبي الحسن الأشعري ؛ فإنه

---

(١) كذا ، ولم ترد في الأصل المعتمد .

وخاضَ فيه الإسلاميونَ . . حاولوا الردَّ على الفلاسفةِ فيما خالفوا فيهِ الشريعةَ ، فخَلَطُوا بالكلامِ كثيراً مِنَ الفلسفةِ؛ ليتحقَّقوا مقاصدَها، فيتمكَّنوا مِنْ إبطالِها ، . . . .

كان في زمن المأمون ، وقد كانت الفلسفة باللغة اليونانية ، فنقلوها إلى اللغة العربية .

والفلسفة : هي علم الحكمة ، **وعرفوها** : بأنها علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية ، **وقسموها إلىٰ علوم ثلاثة** : العلم الطبيعي ، والعلم الإلـٰهي ، والعلم الرياضي ، وسيأتي قريباً تعريفها .

قوله : (**وخاض فيه الإسلاميون**) أي : اشتغل بها وتناولها أهل الإسلام ، وفي الكلام استعارة بالكناية وتخييل ؛ حيث شبه الفلسفة ببحر بجامع الاتساع ، وطوىٰ لفظ المشبه به ، ورمز إليه بشيء من لوازمه ؛ وهو الخوض .

قوله : (**حاولوا الرد على الفلاسفة**) أي : قصدوا الرد عليهم ، وهـٰذا جواب لمَّا في قوله : (لمَّا نقلت الفلسفة . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (**فيما خالفوا فيه الشريعة**) أي : كقولهم بقدم العالم ، ونفي العلم بالجزئيات ، ونفي المعاد الجسماني ، وغير ذلك مما يكفَّرون به أو يضلُّون به .

قوله : (**فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة**) أي : خلطوا بمسائل علم الكلام كثيراً من مسائل الفلسفة ؛ حيث اضطروا إلىٰ ذلك في محاولة الرد المذكور .

قوله : (**ليتحققوا مقاصدها**) علة لقوله : (فخلطوا . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : ليتيقنوا المسائل المقصودة منها .

وقوله : (**فيتمكنوا من إبطالها**) أي : من إبطال الفلسفة ؛ فإنه لا يتم إبطال

وهلمَّ جرّاً ، إلىٰ أنْ أدرجوا فيهِ معظمَ الطبيعيَّاتِ والإلـٰهيَّاتِ ، وخاضوا في الرياضيَّاتِ ، حتىٰ كادَ لا يتميَّزُ عنِ الفلسفةِ . . . .

شيء بدون الوصول إلىٰ مقاصده .

قوله : (**وهلمَّ جراً إلىٰ أن أدرجوا. . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : واستمروا على الخلط شيئاً فشيئاً إلىٰ أن أدرجوا. . . إلىٰ آخره ، هـٰذا هو المراد منه ، وإن أردت زيادة الكلام في (هلمَّ جرّاً) فعليك بـ « رسالة العلامة ابن هشام » فيها .

قوله : (**معظم الطبيعيات**) أي : مباحث العلم الطبيعي ؛ وهو علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات المحتاجة إلى المادة الجسمية في الخارج والذهن ؛ كالأفلاك والعناصر ، **ومما يقولون فيه** : إن الأفلاك قديمة .

قوله : (**والإلـٰهيات**) أي : مباحث العلم الإلـٰهي ؛ وهو علم يبحث فيه عن أحوال المجردات عن المادة الجسمية في الذهن والخارج ، **ومما يقولون فيه** : إن المولىٰ فاعل بلا اختيار .

قوله : (**وخاضوا في الرياضيات**) أي : مباحث العلم الرياضي ؛ وهو علم يتعلق بأحوال المعلومات المجردة عن المادة في الذهن فقط ، **وأنواعه أربعة** : الهندسة ، والهيئة ، والحساب ، والموسيقا ؛ أي : الأنغام والألحان ، وضبطه بعض المحققين بكسر السين بلا ياء بعدها ، وإنما لم يجعل المعظم مسلطاً على الرياضيات إشارةً إلىٰ أن ما ذكروه من الرياضيات قليل بالنسبة إلىٰ ما ذكروه من الطبيعيات والإلـٰهيات ، وإنما خاضوا في الرياضيات حيث ذكروا شيئاً من الهندسة ، وشيئاً مما يتعلق بالهيئة ، وشيئاً مما يتعلق بالعدد بحسب ما اقتضاه الحال .

قوله : (**حتىٰ كاد لا يتميز عن الفلسفة**) أي : حتىٰ قرب من عدم تميزه عن الفلسفة بالنسبة إلىٰ غير المحصِّلين المهرة .

لولا اشتمالُهُ على السمعيَّاتِ ، **وهـٰذا هو كلامُ المتأخِّرينَ**[1] .

وبالجملةِ : هو أشرفُ العلومِ ؛ لكونِهِ أساسَ الأحكامِ الشرعيَّةِ ، . . . .

وقوله : (**لولا اشتماله على السمعيات**) أي : لولا اشتماله على السمعيات لـ[م] يتميز أصلاً ، فالجواب محذوف دلَّ عليه ما قبله ، **والمراد بالسمعيات** : الأمور التي تتوقف على السمع ؛ كالحشر والنشر ، والصراط والميزان ، والجنة والنار .

قوله : (**وهـٰذا هو كلام المتأخرين**) أي : الكلام المدرج فيه الفلسفة هو كلام المتأخرين ، بخلاف كلام المتقدمين كما تقدم ؛ **فالفرق بين كلام المتقدمين وكلام المتأخرين** : أن الأول غير مخلوط بالفلسفة ، والثاني مخلوط بها .

قوله : (**وبالجملة**) أي : وأقول قولاً ملتبساً بالإجمال ؛ أي : شاملاً لكلام القدماء وكلام المتأخرين .

وقوله : (**هو أشرف العلوم**) أي : علم الكلام مطلقاً ـ أي : لا بقيد كونه كلام المتأخرين ـ أشرف سائر العلوم ، وقد بيَّنَ أشرفيته بالجهات الخمسة التي ذكرها . وبُحِثَ فيهِ : بأن جهات شرف العلوم ثلاثة : شرفُ الموضوع ، والغاية ، وقطعية الحجج ، فالشارح ترك شرف الموضوع ، ولا وجه لتركه ، وزاد كونه أساساً للأحكام الشرعية ، ورئيساً للعلوم الدينية ، وكون معلوماته العقائد الدينية ، وهـٰذه الثلاثة لم تعد من جهات الشرف فيما تلقَّته العقول بالقبول ، لـٰكنه زاد ذلك لبيان أنه أشرف من العلوم التي وُجِدَ فيها الشرفُ بالجهات الثلاثة .

قوله : (**لكونه أساس الأحكام الشرعية**) أي : لكونه أصل الأحكام الشرعية من حيث الاعتداد ، فلا يعتد بها إلا بعد هـٰذا العلم كما تقدم توضيحه .

---

(١) يعني : بعد المئة الرابعة ، أو ما بعد حجة الإسلام الغزالي ، وانظر تفسير علومهم هـٰذه مختصراً في « المنقذ من الضلال » له ، **ومثال المتأخرين** : الإمام الرازي ، وسيف الدين الآمدي ، وصاحب « المواقف » و« الصحائف » ، والشارح في « المقاصد » و« التهذيب » ، والبيضاوي في « الطوالع » ، كذا مثَّله العلامة الفرهاري (ص٥٣) .

ورئيسَ العلومِ الدينيَّةِ ، وكونِ معلوماتِهِ العقائدَ الإسلاميَّةَ ، وغايتِهِ الفوزَ بالسعادةِ الدينيَّةِ والدنيويَّةِ ، وبراهينِهِ الحُججَ القطعيَّةَ المُؤيَّدَ أكثرُها بالأدلَّةِ السمعيَّةِ .

وما نُقِلَ عنِ السلفِ ، ....

وقوله : (ورئيس العلوم الدينية) أي : أعظم العلوم المنسوبة للدين ؛ كعلم التفسير ، والحديث ، والفقه .

وقوله : (وكون معلوماته العقائد الإسلامية) أي : كون مسائله التي تعلم به العقائدَ ؛ أي : النِّسَب المعتقدة الإسلامية ؛ أي : التي يعتقدها أهل الإسلام .

وقوله : (وغايته الفوز . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وكون ثمرته المترتبة عليه الظفرَ (بالسعادة الدينية) كدخول الجنة ، (والدنيوية) كالأمن على النفس والمال ؛ إذ من اعتقد عقيدة مكفِّرة قتل ، وربما سُلِبَ ماله .

وقوله : (وبراهينه الحجج القطعية) أي : وكون أدلته التي تقام علىٰ مسائله الأدلةَ القطعيةَ ، فالحجج بمعنى الأدلة ولو ظنية ، لكن وصفها وصفاً مخصصاً بالقطعية احترازاً عن الظنية ، والبراهين : هي الأدلة القطعية ، لكن المراد منها هنا مطلق الأدلة ؛ ليكون للإخبار بكون براهينه الحجج القطعية فائدةٌ ؛ إذ البراهين بمعناها الحقيقي لا تكون إلا حججاً قطعية .

وقوله : (المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية) نعت لـ (الحجج) .

قوله : (وما نقل عن السلف . . .) إلىٰ آخره : هٰذا جواب عما يقال : كيف يكون أشرف العلوم مع أنه نقل عن السلف الطعن فيه والمنع منه ؟! فقد نقل عن أبي يوسف أنه قال : (لا تجوز الصلاة خلف المتكلم وإن تكلَّم بحق ؛ لأنه ذو بدعة)[1] ، ونقل عن الإمام الشافعي أنه قال : (رأيي في أصحاب الكلام أن يضربوا

---

(١) نقله برهان الدين البخاري في « المحيط البرهاني » (١/٤٠٦) .

مِنَ الطعنِ فيهِ ، والمنعِ منهُ[1] .. فإنَّما هو للمتعصِّبِ في الدينِ ، والقاصرِ عن تحصيلِ اليقينِ ، ....

بالجريد ، وينادىٰ عليهم في العشائر : هٰذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، واشتغل في علم الأوائل)[2] ، إلىٰ غير ذلك مما نقل ، فلو كان أشرف العلوم ما طعنوا فيه ومنعوا منه .

وحاصل الجواب : أن ما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع منه إنما هو لأمور عارضة ؛ كالتعصب في الدين ، والقصور عن تحصيل اليقين ، وقصد إفساد عقائد المسلمين ، والخوض في غوامض الفلسفة وشبهها ، ولا يخفىٰ أن ذلك لا يظهر إلا بالنسبة لكلام المتأخرين دون كلام القدماء ؛ لأن الأول هو المخلوط بالفلسفة دون الثاني ، **وعليه** : فالمراد بالسلف الذين نقل عنهم الطعن في علم الكلام والمنع عنه **الموجودون بعد تدوين المتأخرين المدرجين للفلسفة في علم الكلام** ، ولا شك أنهم سلف بالنسبة لمن بعدهم .

قوله : (**من الطعن فيه والمنع منه**) بيان لما نقل عن السلف ، **والمراد بالطعن فيه** : الذم فيه ، **وبالمنع عنه** : النهي عن الاشتغال به .

قوله : (**فإنما هو**) أي : ما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه .

وقوله : (**للمتعصب في الدين**) أي : المتكلم فيه علىٰ وجه التعصب ؛ بأن يقصد بالاشتغال به ترويج كلامه ولو كان باطلاً ؛ لاتباعه هوىٰ نفسه .

وقوله : (**والقاصر عن تحصيل اليقين**) أي : العاجز عن تحصيل الجزم المطابق للواقع بالأدلة ؛ لأنه لا فائدة في اشتغاله به ، وربما تشوشت عقيدته بالنظر في شُبَهِ أهل الأهواء .

---

(١) انظر تفصيل ذلك في « تبيين كذب المفتري » (ص٦٠١) .

(٢) رواه البيهقي في « مناقب الشافعي » (١/ ٤٦٢) .

والقاصدِ إفسادَ عقائدِ المسلمينَ ، والخائضِ فيما لا يُفتقَرُ إليهِ مِنْ غوامضِ المتفلسفينَ ، **وإلا فكيفَ يُتصوَّرُ المنعُ عمَّا هو أصلُ الواجباتِ ، وأساسُ المشروعاتِ ؟!**

وقوله : (**والقاصد إفساد عقائد المسلمين**) أي : المريد إفساد عقائدهم الحقة ؛ بأن يَتوصل بالنظر في علم الكلام إلىٰ معرفة أصول أهل الضلال ، فيوجهها ويقررها عند العامة ، فيشككهم في اعتقاداتهم ، ويحملهم بذلك علىٰ سيِّئ الاعتقاد ، ولا يخفىٰ أن قصد الإفساد إنما يكون من المتعصب ، فهو يغني عن قوله : (والقاصد إفساد عقائد المسلمين) .

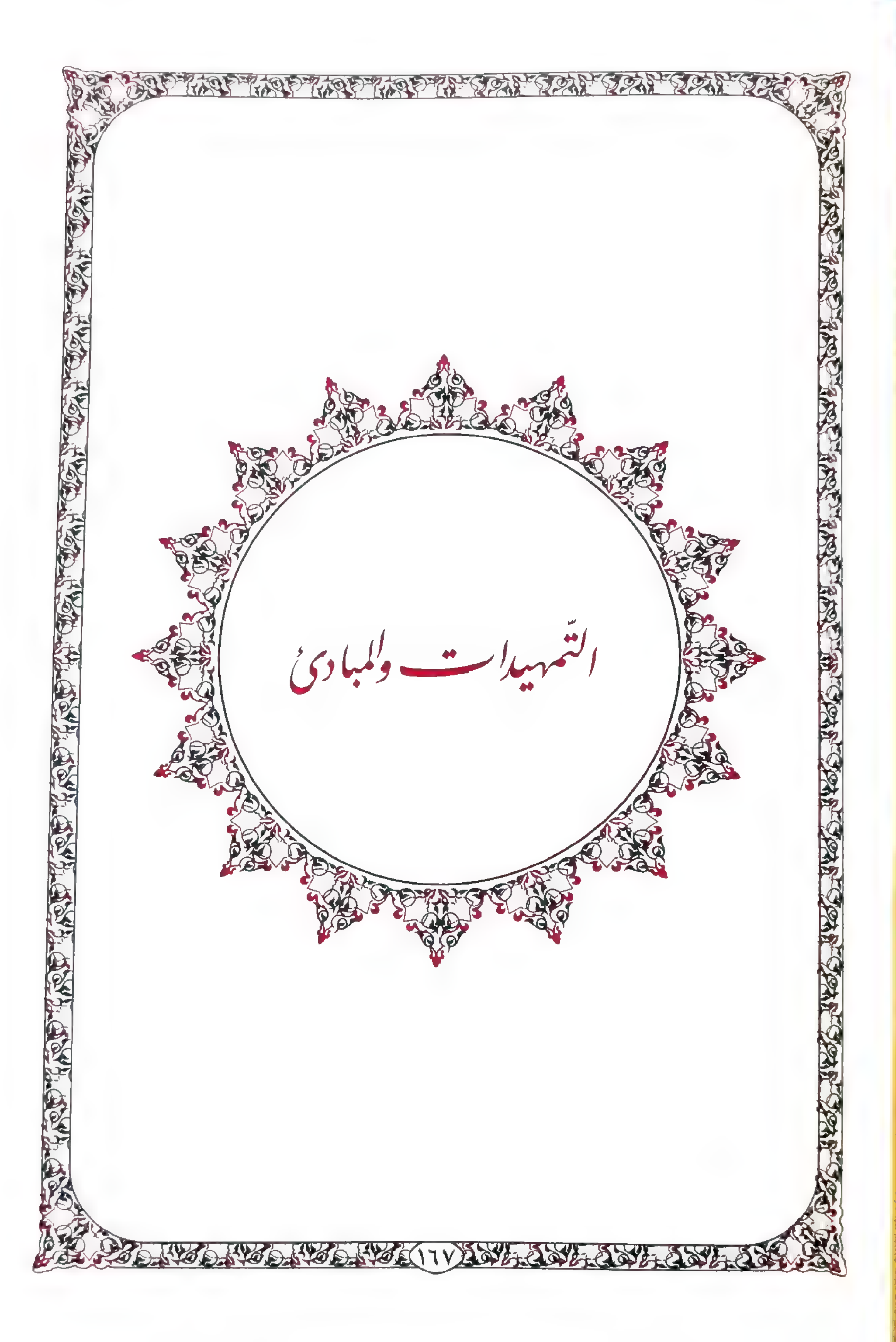
وقوله : (**والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين**) أي : المشتغل بما لا يحتاج إليه في العقائد الشرعية من دقائق شبههم ؛ لأنها ربما أدته إلى القدح في العقائد ، فإن لم يكن فقد أشغلته عما لا بد منه من أمور الدين .

قوله : (**وإلا فكيف يتصور المنع** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وإلا نقلْ : إن ما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع منه بالنسبة لمن ذكر . . فلا يصح ؛ لأنه كيف يتصور المنع . . . إلىٰ آخره ، والاستفهام إنكاري بمعنى النفي ؛ أي : لأنه لا يتصور المنع . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (**عما هو أصل الواجبات**) أي : لأن الواجبات مبنية عليه ؛ إذ أول واجب على المكلف معرفة الله ، أو النظر الموصل إليها ، ولا يحصل ذلك إلا بعلم الكلام .

وقوله : (**وأساس المشروعات**) أي : أساس الأحكام المشروعة ، واجبة كانت أو لا ، وقد تقدم وجه كونه أساساً لها .

* * *



التمهيدات والمبادئ

ثم لمَّا كانَ مبنى الكلامِ على الاستدلالِ بوجودِ المحدثاتِ . . . .

قوله : (**ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال. . .**) إلىٰ آخره : كان الأحسن والأوضح أن يقول ـ كما قال العصام[1] ـ : (ولما كان مبنى الكلام علىٰ ثبوت حقائق الأشياء ، وتحقق العلم بها) إذ لو لم تثبت ولم يتحقق العلم بها لم يكن لدعوى الحشر ووجود الجنة والنار وإرسال الرسل. . . إلىٰ غير ذلك. . معنىً ، فالشروع في مقاصد الكلام فرع إبطال قول السوفسطائية ، [فلذا][2] صدَّرَ الكتاب بقوله : (قال أهل الحق. . .) إلىٰ آخره ؛ لأنه سيأتي للمصنف في أثناء الكتاب ذكر حدوث العالم من حيث إثبات الصانع وصفاته به ، فلو كان قصد الشارح بما قاله هنا ما قاله الشارح. . للزم عليه التكرار في كلام المصنف .

وعلىٰ كلٍّ : فهو جواب عما يقال : المقصود من علم الكلام بيانُ ما يجب لله وما يستحيل عليه وما يجوز في حقه ، وبيان مثل ذلك في حق الرسل ، فكان المناسب أن يصدِّرَ الكتاب بشيء من ذلك ، فلِمَ صدَّرَهُ بغيره ؟

قوله : (**بوجود المحدثات**) أي : بالمحدثات من جهة وجودها ، لـٰكن لما كان الوجود جهة الدلالة كان كأنه الدليل ، **والمراد** : وجودها بعد عدم ، الذي هو معنى الحدوث ، فكلام الشارح مبني علىٰ أن جهة الدلالة الحدوث ، **وهو أحد أقوال أربعة** ؛ لأنهم اختلفوا في جهة الدلالة : هل هي الحدوث ، أو الإمكان ، أو الحدوث والإمكان ، أو الإمكان بشرط الحدوث ؟

---

(١) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص٣٥) .

(٢) زيادة من « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » لا بد منها .

عَلَىٰ وجودِ الصانعِ وتوحيدِهِ وصفاتِهِ وأفعالِهِ ، ثم منها إلى سائرِ السمعيَّاتِ . .
ناسبَ تصديرُ الكتابِ بالتنبيهِ . . . .

قوله : (علىٰ وجود الصانع) أي : علىٰ وجوب وجود الصانع ، وكذا يقال فيما بعده .

وقوله : (وتوحيده) أي : وحدته ، لا اعتقادها .

وقوله : (وصفاته) أي : ما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها ، فلا يستدل عليها بوجود المحدثات ؛ لأن أدلتها سمعية ، وعطف (صفاته) علىٰ (توحيده) من عطف العام على الخاص كما تقدم .

وقوله : (وأفعاله) أي : وجواز أفعاله ؛ كالخلق والرَّزْق والإحياء والإماتة .

قوله : (ثم منها إلىٰ سائر السمعيات) أي : ثم ينتقل من المذكورات التي هي وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله . . إلىٰ جميع السمعيات ؛ كالحشر والنشر والصراط والجنة والنار . . . إلىٰ غير ذلك ، **وظاهر كلامه** : أنه ينتقل من نفس المذكورات إلىٰ نفس السمعيات ، مع أنه ينتقل من الاستدلال على المذكورات إلى الاستدلال على السمعيات ، لـٰكن بالأدلة السمعية ، لا بوجود المحدثات كما توهم .

قوله : (ناسب) جواب (لما) .

وقوله : (تصدير الكتاب) أي : بالنسبة للمقصود منه ، وإلا فقد صدَّره بالخطبة المشتملة على البسملة والحمدلة وغيرهما .

وقوله : (بالتنبيه) أي : بذي التنبيه ؛ لأن المصدَّر به الكتاب ليس نفس التنبيه ، بل ذو التنبيه ؛ وهو الكلام المنبَّهُ به .

علىٰ وجودِ ما يُشاهَدُ مِنَ الأعيانِ والأعراضِ ، وتحقُّقِ العلمِ بها ؛ ليُتوسَّلَ بذلكَ إلىٰ معرفةِ ما هو المقصودُ الأهمُّ ؛ ....

وقوله : (علىٰ وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض) قد نبَّهَ علىٰ ذلك بقوله : (حقائق الأشياء ثابتة) .

وقوله : (وتحقق العلم بها) قد نبَّهَ علىٰ ذلك بقوله : (والعلم بها متحقق) .

واعترض : بأن المصنف إنما نبَّهَ علىٰ وجود حقائق الأشياء وعلىٰ تحقق العلم بها ، لا علىٰ وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض وتحقق العلم بها .

وأجيب : بتقدير مضاف في كلامه أولاً وآخراً ، **والتقدير** : علىٰ وجود حقائق ما يشاهد من الأعيان والأعراض ، وتحقق العلم بحقائقها .

وكل من الاعتراض والجواب مبني علىٰ أن المراد بحقائق الأشياء ماهيَّاتُها الكلية كما هو ظاهر كلامهم ، وأما علىٰ ما قاله عبد الحكيم[1] : من أن المراد بها الماهيات الجزئية الموجودة في الخارج . . فلا اعتراض ولا جواب .

قوله : (من الأعيان والأعراض) بيان لـ (ما يشاهد) ، والمراد بالأعيان : الجواهر القائمة بنفسها ، **والمراد بالأعراض** : الأمور التي تعرض للأعيان .

قوله : (وتحقق العلم بها) عطف علىٰ (وجود ما يشاهد) ، والضمير راجع لـ (ما) المبيَّنة بالأعيان والأعراض .

قوله : (ليتوسل بذلك) علة لقوله : (ناسب تصدير الكتاب . . .) إلىٰ آخره ، واسم الإشارة راجع للتنبيه بمعنى المنبَّه به .

قوله : (إلىٰ معرفة ما هو المقصود الأهم) أي : الذي هو وجود الصانع وتوحيده . . . إلىٰ آخره ، فيتوسل بوجود حقائق الأشياء وتحقق العلم بها إلىٰ معرفة وجود الله وبقية صفاته ، **وقضية صنيعه** : أن المقصود الأهم نفس الصفات

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص ١٢٧) .

الكلام في إثبات الحقائق والعلوم [1]

[بيانُ معنى الحقِّ والصدقِ] :

فقالَ : (قَالَ أَهْلُ ٱلْحَقِّ) ....

لا معرفتها ؛ حيث أضاف المعرفة إلىٰ ما هو المقصود الأهم ، مع أن المقصود الأهم معرفة الصفات لا نفسها ، فلو قال : (إلىٰ ما هو المقصود الأهم من معرفة ما ذكر) لكان أولىٰ .

قوله : (**فقال**) عطف علىٰ محذوف معلوم مما تقدم ، **والتقدير** : صدَّر فقال ، وبعضهم جعله معطوفاً علىٰ قوله : (ناسب) .

قوله : (**قال أهل الحق**) **الظاهر** : أن المقول مجموع ما في الكتاب ؛ لأنه لا قرينة علىٰ تخصيص المقول ببعض ما في الكتاب دون البعض الآخر ، وعليه **فالمراد بأهل الحق** : أهل السنة ؛ لأنهم القائلون بمجموع ما في الكتاب .

ولا يردُ : أن مِنْ مجموع ما في الكتاب قولَهُ هنا : (خلافاً للسوفسطائية) ، وقولَهُ فيما يأتي : (والإلهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق) ، فيكون ذلك جزء المقول ، فيلزم عليه أن يكون قوله المذكور مقصوداً بالنقل ، وأن يكون قوله : (عند أهل الحق) لا حاجة إليه مع قوله : (قال أهل الحق) ؛ **لأن المراد** بمجموع ما في الكتاب : مجموع المسائل التي تصلح أن تكون مقول القول ، وما ذكر لا يصح أن يكون مقول القول ؛ لأن قوله : (خلافاً للسوفسطائية) حال من أهل الحق ؛ أي : حال كونهم مخالفين للسوفسطائية ، وكذلك (والإلهام . . .) إلىٰ آخره : جملة اسمية وقعت حالاً ؛ أي : والحال أن الإلهام . . . إلىٰ آخره .

وقال الفاضل الجلبي : (يجوز أن يكون لفظ « عند أهل الحق » في قوله :

---

(1) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (1 / 12) .

« والإلهام . . . » إلىٰ آخره . . للتأكيد) انتهىٰ[1] .

قال العلامة عبد الحكيم : (ولا يخفىٰ أنه مما يأباه الطبع السليم ؛ إذ هو ليس محل التأكيد ، مع أنه يلزم عليه أن يكون قوله : « والإلهام . . . » إلىٰ آخره مقصوداً بالنقل ، وليس كذلك ؛ فإنه إنما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيجيء إن شاء الله تعالىٰ)[2] .

ويحتمل أن يكون المقول خصوص قوله : (حقائق الأشياء ثابتة ، والعلم بها متحقق) ، **وعليه فالمراد** : أهل الحق في هـٰذه المسألة ؛ وهم من عدا السوفسطائية عن آخرهم ؛ أي : بجميع فرقهم ، ومن عدا السوفسطائية شاملٌ للمعتزلة وغيرهم من سائر الفرق ، فيصدق عليهم أنهم أهل الحق في هـٰذه المسألة .

ويحتمل علىٰ تقدير أن المقول خصوص قوله : (حقائق الأشياء ثابتة . . .) إلىٰ آخره : أن يراد أهل الحق في جميع المسائل ؛ وهم أهل السنة ، **وعليه** : فوجه تخصيصهم بالذكر مع أن غيرهم قائل بهـٰذه المسألة أيضاً . . الاعتدادُ بهم ، فكأنهم هم القائلون لا غيرهم ، ففيه إشارة إلىٰ أن غيرهم بمنزلة العدم .

قوله : (**وهو الحكم المطابق للواقع**) **المراد بالحكم هنا** : النسبة التامة الخبرية ، **والمراد بالواقع** : النسبة الخارجية ؛ أي : الثابتة في خارج الأذهان ؛ بمعنىٰ : **أنها** متحققة في نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعتبِر وفَرْضِ الفارض ، **فالحق** : هو النسبة التامة الخبرية المطابقة للنسبة الخارجية ، **والمطابِق** : بكسر الباء ، وقد تفتح رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية ؛ أي : حيثية كونه مطابَقاً بفتح الباء ، ولولا ملاحظة الحيثية لصدق التعريف بالصدق ؛

---

(١) نقله العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٢٣) .

(٢) كذا في « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٢٣) .

يُطلَقُ على الأقوالِ والعقائدِ والأديانِ والمذاهبِ باعتبارِ اشتمالِها على ذلكَ ، . .

لأنهم عرَّفوه : بأنه الحكم المطابِق للواقع بكسر الباء ، ويلزم من كونه مطابقاً بكسر الباء : أنه مطابَق بفتحها ؛ لأن المطابقة مفاعلة من الجانبين ، كذا قال بعضهم .

وردَّهُ العلامة الخيالي : بأنه لا يلائمه قوله : (وأما الصدق . . .) إلى آخره . وقوله : (وقد يفرق . . .) إلى آخره[1] ؛ لأن قوله : (وأما الصدق . . .) إلى آخره : يفهم منه أنه لا فرق بين الحق والصدق إلا بحسب الاستعمال ، وعلى فتح الباء : يفهم الفرق بحسب المفهوم ، وقوله : (وقد يفرق . . .) إلى آخره : يفهم منه أن الكلام السابق ليس فيه فرق بينهما بحسب المفهوم ، وعلى فتح الباء : يفهم الفرق بحسب المفهوم ، فالمتعيِّن في كلام الشارح كسر الباء .

قوله : (**يطلق**) أي : الحق .

وقوله : (**على الأقوال**) أي : كقولك : (زيد قائم) فيطلق عليه : حق .

وقوله : (**والعقائد**) أي : كثبوت القدرة لله ؛ فإنه عقيدة بمعنى معتقدة ، فيطلق عليه : حق .

وقوله : (**والأديان**) أي : كثبوت الوجوب للصلاة ؛ فإنه دين ؛ أي : يتدين به ، فيطلق عليه : حق .

وقوله : (**والمذاهب**) أي : كثبوت الوجوب لنية الوضوء ؛ فإنه مذهب ؛ أي : حكم ذهب إليه المجتهد ، فيطلق عليه : حق .

وقوله : (**باعتبار اشتمالها على ذلك**) أي : باعتبار اشتمال كل من الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب على الحكم المذكور ، لكن اشتمال الأقوال عليه من اشتمال الدالِّ على المدلول ، واشتمال العقائد والأديان والمذاهب عليه من اشتمال الجزئي على الكلي ؛ فالحكم المطابق للواقع كلي ، والمذكورات جزئيات له ،

---

(١) انظر « حاشية الخيالي على شرح السعد » (ص٢٤) .

ويقابلُهُ الباطلُ .

وأمَّا الصِّدْقُ : فقد شاعَ في الأقوالِ خاصَّةً ، . . . .

وفي ذلك إشارة إلىٰ أن الإطلاق مجازي ، أما الأول فظاهر ، وأما غيره فمبني علىٰ أن استعمال اسم الكلي في جزئياته مجاز ، وهي مسألة خلافية .

وعلم مما تقرَّرَ : أنه ليس المراد **بالعقائد** : القضايا التي يعتقد مدلولها ، **وبالأديان** : القضايا التي تتعلق بالدين ، **وبالمذاهب** : القضايا التي يذهب إلىٰ نسبها المجتهدون ، وإلا رجعت إلى الأقوال ، وحينئذ فلا يكون هناك فرق بين الحق والصدق في الاستعمال ، مع أنه بصدد الفرق بينهما بحسب الاستعمال ، كما يفيده قوله : (وأما الصدق . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (**ويقابله الباطل**) أي : فهو الحكم المخالف للواقع ، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها علىٰ ذلك .

قوله : (**وأما الصدق** . . .) إلىٰ آخره : لما بيَّنَ معنى الحق وموارد استعماله ، ومقابله . . كان مظنة أن يتردد السامع : هل الصدق ومقابله مثل الحق ومقابله ، أو بينهما تفاوت في الاستعمال ؟ فلذلك قال : (وأما الصدق . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (**فقد شاع في الأقوال خاصة**) أي : دون العقائد والأديان والمذاهب ، وعلىٰ هـٰذا يكون الصدق أخص مطلقاً من الحق بحسب الاستعمال الشائع ، **وفي قوله** : (شاع في الأقوال) إشارة إلىٰ أن الصدق قد يطلق علىٰ غير الأقوال ؛ فإنه إذا كان الشيوع مختصاً بالأقوال كان أصل الإطلاق باقياً في غيرها ، ويؤيد ذلك ما قاله في « حواشي المطالع »[1] من أنه يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق ، فيكون الصدق مثل الحق بحسب أصل الاستعمال ، وأخص مطلقاً منه

---

(١) كذا نقله العلامة الخيالي في « حاشيته علىٰ شرح العقائد » (ص٢٥) .

ويقابلُهُ الكذبُ .

وقد يُفرَّقُ بينَهما : بأنَّ المطابقةَ تُعتبَرُ في الحقِّ مِنْ جانبِ الواقعِ ، وفي الصِّدقِ مِنْ جانبِ الحكمِ ؛ ....

بحسب الاستعمال الشائع .

قوله : (**ويقابله الكذب**) أي : فهو الحكم المخالف للواقع ، لكن شاع في الأقوال خاصة .

قوله : (**وقد يفرق بينهما**) أي : بين الحق والصدق .

وقوله : (**بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع**) أي : بأن يكون الواقع فاعلاً ، والحكم مفعولاً ؛ فيقال : طابق الواقع الحكم .

وقوله : (**وفي الصدق من جانب الحكم**) أي : بأن يكون الحكم فاعلاً ، والواقع مفعولاً ؛ فيقال : طابق الحكم الواقع .

فالمنظور إليه أولاً في اعتبار الأول : هو الواقع ، وهو متصف بالحق بالمعنى اللغوي ؛ الذي هو الثابت المتحقق من (حَقَّ) بمعنىٰ (ثبتَ) فناسب أن يُسمَّىٰ ما كانت المطابقة فيه من جانب الواقع بالحق ، تسميةً للشيء باسم وصف ما هو ملحوظ فيه أولاً .

والمنظور إليه أولاً في اعتبار الثاني : هو الحكم ، وهو متصف بالصدق بالمعنى الأصلي ؛ الذي هو الإنباء عن الشيء علىٰ ما كان ، فناسب أن يُسمَّىٰ ما كانت المطابقة فيه من جانب الحكم بالصدق ، تسميةً للشيء باسم وصف ما هو ملحوظ فيه أولاً .

ولا يرد أن الإنباء المذكور ليس صفة للحكم ، وإنما هو صفة للمتكلم ؛ لأنه مصدر المبني للمفعول ، فهو بمعنىٰ كونه منبأ عنه ، وهو بهـٰذا المعنىٰ صفة للحكم ، لا مصدر المبني للفاعل حتىٰ يكون صفة للمتكلم .

نعم ؛ يرد أن كون الإنباء المذكور معنىً أصلياً للصدق محلُّ تردد ؛ لأنه لم

يوجد في كتب اللغة المشهورة كـ « الصحاح » وغيره[1] .

فإن قيل : لِمَ لمْ يجعل الأمر بالعكس ؛ فيسمىٰ ما كانت المطابقة فيه من جانب الواقع بالصدق ؛ نظراً للملحوظ فيه ثانياً وهو الحكم ، ويسمىٰ ما كانت المطابقة فيه من جانب الحكم بالحق ؛ نظراً للملحوظ فيه ثانياً وهو الواقع ؟

أجيب : بأن الملحوظ أولاً أقرب من الملحوظ ثانياً ، فالنظر للملحوظ أولاً أرجح من النظر للملحوظ ثانياً ، وهـٰذا أولىٰ مما قيل : سُمِّي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزاً ؛ لأن ما ذكرناه يدل علىٰ وجه المناسبة في التسمية ، علىٰ أن التمييز المطلق لا يكفي في وجه التسمية .

قوله : (**فمعنىٰ صدق الحكم**. . .) إلىٰ آخره : تفريع علىٰ قوله : (وقد يفرق. . .) إلىٰ آخره ، لـٰكن كان الموافق للمفرَّع عليه أن يقول : **فمعنى الصادق** : الحكم المطابِق للواقع بكسر الموحدة ، **ومعنى الحق** : الحكم المطابَق للواقع بفتحها ، وأما التفريع الذي ذكره فغير موافق للمفرَّع عليه ؛ لأنه جعل الصدق في التفريع صفة للحكم ، وفسره بمطابقته للواقع ، مع أنه قد جعله في المفرَّع عليه نفس الحكم ، وفسره بالحكم المطابق كما هو صريح كلامه ، وفسر حقية الحكم في التفريع بمطابقة الواقع إياه ، مع أنه قد فسر الحق في المفرَّع عليه بالحكم الذي طابقه الواقع .

فيستفاد من كلامه أولاً وآخراً : أن الحق هو الحكم الذي طابقه الواقع ، وأن الحقية هي مطابقة الواقع للحكم ، **والذي في كلام غيره** : تفسير الصدق بمطابقة الخبر للواقع ، وتفسير الحق بمطابقة الواقع للخبر ، وهو المشهور ، لـٰكن الذي حققه الشارح ما علمت .

(١) كذا عند العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٢٥) .

ومعنىٰ حَقِّيَّتِهِ : مطابقةُ الواقعِ إيَّاهُ .

قوله : (ومعنىٰ حقيته : مطابقة الواقع إياه) أي : ومعنىٰ حقية الحكم ـ أي : كونه حقاً ـ : مطابقة الواقع له .

فإن قيل : حقية الحكم صفة للحكم ، ومطابقة الواقع إياه صفة للواقع ، فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو .

أجيب : بأن مفهوم قولنا : (مطابقة الواقع إياه) صفة للحكم ؛ فإنه بمعنىٰ قولنا : كون الحكم بحيث يطابقه الواقع .

لا يقال : لو كان وصفاً للحكم لصح أن يشتق له منه صفة ؛ فإن كل من قام به وصف يصح أن يشتق له منه صفة ، فمن قامت به صفة العلم يصح أن يشتق له منها وصف ؛ فيقال : عالم ، وهكذا ، مع أنه لا يصح أن يشتق له منه صفة فيما نحن فيه .

لأنا نقول : منع من اشتقاق الوصف له منه هنا مانعٌ ؛ وهو التركيب ؛ إذ اشتقاق الوصف من الصفة إنما يكون إذا كانت مفردة ، كذا أفاده الشارح في نظائره ؛ كتعريف الدلالة الوضعية اللفظية : بأنها فهم المعنىٰ من اللفظ ؛ فإنه اعتُرض بأن الدلالة صفة اللفظ ، والفهم ليس صفة اللفظ ، بل صفة الفاهم ، فأجاب الشارح في « شرح التلخيص »[1] : بأنا لا نسلم أنه ليس صفة اللفظ ، بل هو صفة اللفظ ؛ لأن معنىٰ فهم المعنىٰ من اللفظ : كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنىٰ ، **غاية ما في الباب** : أن فهم المعنىٰ من اللفظ مركَّب ، لا يمكن أن يشتق منه صفة تُحمَلُ على اللفظ .

وقد رد بعض الفضلاء ـ وهو السيد السند ـ جواب الشارح[2] : بأن كون فهم

(١) انظر « المطول شرح تلخيص المفتاح » (ص٣٠٢) بتصرف يسير .

(٢) انظر « حاشية الشريف الجرجاني على المطول » (ص٣٠٢) ، و« حاشية السيالكوتي » (ص١٢٥) .

[بيانُ حقيقةِ الشيءِ ، وهُويَّتِهِ ، وماهيَّتِهِ] :

(حَقَائِقُ ٱلْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ)[1] ....

المعنىٰ من اللفظ : صفة اللفظ ، وكون معناه : كون اللفظ يفهم منه المعنىٰ.. ظاهر البطلان .

نعم ؛ هو يستلزمه ، وأين الاستلزام من الاتحاد ؟!

قال : (فالأولىٰ أن يجاب : بأن مثل هـٰذا محمول على التسامح في العبارة ؛ بناءً علىٰ ظهور المعنى الأصلي ، **فالمراد من قولهم** : « فهم المعنىٰ من اللفظ » لازمُهُ ؛ وهو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنىٰ ، **والمراد هنا من قولهم** : « مطابقة الواقع إياه » لازمُهُ ؛ وهو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع) .

قال المحشي المدقق : (لـٰكن علىٰ هـٰذا يكون المنظور إليه أولاً في الحق هو الحكم ، لا الواقع)[2] .

ورده العلامة عبد الحكيم : بأنه ليس المراد بكونه منظوراً إليه أولاً : أنه يذكر في اعتبار المطابقة أولاً ؛ حتىٰ يرد ما ذكر ، **بل المراد** : أنه الذي يلاحظ أولاً في اعتبار المطابقة ؛ بأن يكون هو الفاعل لها ، سواء ذكر مقدماً أو مؤخراً ، ولا يخفىٰ أنه علىٰ هـٰذا كذلك[3] .

قوله : (حقائق الأشياء ثابتة) ظاهر كلامهم : **أن المراد بالحقائق** : الماهيات الكلية ، **وبالأشياء** : الأنواع ، وهـٰذا هو المتبادر من قول الشارح ؛ كالحيوان الناطق للإنسان ، **وعليه يكون قوله** : (ثابتة) أي : في نفسها ، بقطع النظر عن

---

(١) انظر « أصول الدين » للبزدوي (ص٥) ، و« التمهيد » لأبي معين النسفي (ص٢) ، ثم « تبصرة الأدلة » (١/١٢) ، و« المحصل » للإمام الرازي (ص٣٩) .

(٢) نقله السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٢٤) ، **والمحشي** : تقدم أنه كمال الدين القرماني .

(٣) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٢٥) .

اعتبار المعتبِر وفرْض الفارض ، أو موجودة في ضمن أفرادها على القول بذلك ، كما هو قول الشارح ، وإن اختار السيد الشريف خلافه[1] .

ويحتمل أن المراد بالحقائق : الماهيات الجزئية ، **وبالأشياء** : الأفراد ، كما قاله العلامة عبد الحكيم[2] ، **وعليه يكون قوله** : (ثابتة) أي : موجودة في الخارج ، وحمل كلام المصنف على هـٰذا الاحتمال أولىٰ ؛ لأن الخلاف في ثبوت الماهيات الكلية لا يختص بالسوفسطائية ، بخلاف الماهيات الجزئية ؛ فإن الخلاف في ثبوتها يختص بالسوفسطائية .

قوله : (**حقيقة الشيء**) إنما لم يقل : (حقائق الأشياء) كما هو الظاهر ، فإنه كلام المصنف ؛ لأنه إذا عرف المفرد فقد عرف جمعه .

وقوله : (**وماهيته**) عطف مرادف ، وأتىٰ بالماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيهاً علىٰ أنهما مترادفان ، وأما الفرق بينهما بالاعتبار الآتي فخلاف الأشهر ، كما يدل عليه قوله : (وقد يقال . . .) إلىٰ آخره ، **وقد عرفت الماهية** : بما به الشيء هو هو ، كما قاله الشارح ، وبما به يجاب عن السؤال بـ (ما هو) ، وبين المعنيين العموم والخصوص من وجه ، **فيجتمعان في الماهيات الكلية بالنسبة إلىٰ أنواعها** ؛ كماهية الإنسان التي هي الحيوانية والناطقية ؛ فإنها يصدق عليها ما به الشيء هو هو ، وما به يجاب عن السؤال بـ (ما هو) كأن يقال : الإنسان ما هو ؟ فيقال : حيوان ناطق ، **وينفرد المعنى الأول في الماهيات الجزئية بالنسبة إلىٰ أفرادها** ؛ كماهية زيد التي هي مجموع الحيوانية والناطقية والتشخص ؛ فإنها يصدق عليها ما به الشيء هو هو ، ولا يصدق عليها ما به يجاب عن السؤال بـ (ما هو) إذ لا يسأل عن الجزئيات بـ (ما هو) ، **وينفرد المعنى الثاني في الجنس بالنسبة إلىٰ**

---

(١) انظر « شرح المقاصد » (١/ ١٠٦ـ١٠٧) ، و« شرح المواقف » (١/ ٢٥٣) .

(٢) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٢٧) .

أنواعه ؛ فإنه يصدق عليه ما به يجاب عن السؤال بـ (ما هو) كأن يقال : الإنسان والفرس والحمار ما هو ؟ فيقال : حيوان ، ولا يصدق عليه ما به الشيء هو هو ؛ إذ ليس تمام الماهية .

ولفظ (ماهية) نسبة للفظ (ما) ؛ لأنها يجاب بها عن السؤال بـ (ما هو) كما قاله العصام[١] ، بزيادة ألف قبل ياء النسب ، ثم قلبها همزة ثم هاء ، **فأصلها** : (مائية) قلبت الهمزة هاء كما قلبوها في (إياك) حيث قالوا : (هياك) وله نظائر ؛ فإنه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف : (كيفية) نسبة إلىٰ لفظ (كيف) ، ولما يجاب به عن السؤال بـ (كم) : (كمية) نسبة إلىٰ لفظ (كم) .

وقال السيرامي ما محصله[٢] : أن (ماهية) نسبة للفظ (ما هو) لأنها يجاب بها عن السؤال بـ (ما هو) فأصلها (ماهُوَيَّة) ، سكنت الواو ، وحذفت الياء الأولىٰ ، فصار ماهُوْيَة ، ثم يعل إعلال (مبنيٍّ) فإن أصله مَبْنُويٌ ، فيقال : اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون ، فقلبت الواو ياءً ، وأدغمت الياء في الياء ، وقلبت الضمة كسرة لتصح الياء ، فحصل ماهيَّة . انتهىٰ .

قوله : (**ما به الشيء هو هو**) أي : الأمر الذي بسببه الشيء هو هو ، فـ (ما) اسم موصول بمعنى الذي ، والباء سببية ، والضمير عائد علىٰ (ما) التي بمعنى الذي ، والشيء : مبتدأ أول ، و(هو) الأول : ضمير منفصل عائد للشيء مبتدأ ثان ، و(هو) الثاني : ضمير منفصل أيضاً عائد إما للشيء ، أو للموصول الذي هو (ما) التي بمعنى الذي ؛ فكل من الضميرين راجع للشيء ، أو أحدهما راجع للشيء والآخر راجع للموصول .

---

(١) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص٣٨) .

(٢) **السيرامي** : نسبة إلىٰ سيرام ؛ بلدة رومية ، قال الحافظ في « تاج العروس » (س ر م) : (ومنها الشيخ نظام الدين يحيى بن الشيخ سيف الدين يوسف بن فهد السيرامي الإمام العلامة النحوي البياني ، أخذ عن السعد التفتازاني) .

. . . .

والمعنىٰ على الأول ـ وهو جعل الضميرين للشيء ـ : حقيقة الشيء وماهيته الأمرُ الذي بسببه يكون الشيء ذلك الشيء بعينه ؛ كالحيوانية والناطقية للإنسان ؛ فإنها أمر بسببه يكون الإنسان ذلك الإنسان بعينه ، بخلاف مثل الضاحك والكاتب ؛ فإنه ليس أمراً بسببه يكون الإنسان ذلك الإنسان بعينه ، بل هو أمر بسببه يكون الإنسان ضاحكاً أو كاتباً مثلاً ، وكذلك الجزء كـ (الناطق) فإنه ليس أمراً بسببه يكون الإنسان ذلك الإنسان ، بل هو أمر بسببه يكون الإنسان ناطقاً .

لا يقال : هـٰذا التعريف ـ أي : تعريف الحقيقة والماهية ؛ وهو ما به الشيء هو هو ـ صادق على العلة الفاعلية ؛ وهي التي يتوقف عليها الشيء بالإيجاد ؛ كالنجار بالنسبة للسرير ؛ فيكون التعريف غير مانع .

لأنا نقول : الفاعل : ما به الشيء موجود ؛ أي : ما بسببه تكون ماهية الشيء موجودة في الخارج بعد أن كانت معدومة ؛ بناء علىٰ قول جماعة من الفلاسفة ـ وهم الإشراقيون وغيرهم ـ بأن الماهيات مجعولة ، أي : بجعل جاعل ، أو ما بسببه تكون ماهية الشيء ظاهرة في الخارج بعد أن كانت كامنة ؛ بناء علىٰ قول جماعة من الفلاسفة ـ وهم المشّاؤون وغيرهم ـ بأن الماهيات غير مجعولة ؛ أي : ليست بجعل جاعل ، وليس الفاعل ما به الشيء هو هو ؛ أي : ما به الشيء ذلك الشيء ؛ إذ ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء ؛ لأن كون الماهية ماهية ليس بجعل جاعل اتفاقاً ؛ ضرورة أنه لا تغاير بين الشيء ونفسه حتىٰ يتصور بينهما جَعْلٌ .

وبهـٰذا اندفع ما قاله بعض الفضلاء : من أن هـٰذا الجواب إنما يستقيم علىٰ مذهب من قال : إن الماهيات غير مجعولة ، وأما من يقول بأن الماهيات مجعولة . . فلا . انتهىٰ[1] ، وقد اغتر بظاهر عبارة العلامة الخيالي ؛ حيث قال في تعليل ذلك :

---

(١) انظر « شرح المقاصد » (١/١٠٧) ، و« حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص٣٩) ، و« حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٢٧) وسياق المصنف عنده .

. . . .

(إذ الماهية ليست بجعل جاعل) وما درىٰ أن المراد بذلك : (إذ كون الماهية ماهية ليس بجعل جاعل) ، ولم يقل أحد بأن ذلك بجعل جاعل ، كما يعلم بالرجوع إلىٰ « شرح المواقف » ، و« الحواشي الشريفية علىٰ شرح حكمة العين »[1] .

فإن قيل : الشيء بمعنى الموجود ، فيصير حاصل التعريف : ما به الموجود موجود ، فيرد الإشكال ؛ لأنه يصدق على الفاعل ما به الموجود موجود .

أجيب : بأنا لا نسلم أن الشيء هنا بمعنى الموجود ، بل بمعنىٰ ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ولو مجازاً ، وبعد تسليم أن الشيء هنا بمعنى الموجود ؛ نظراً لكون الأصل في التعريفات الحمل على الحقيقة بخلاف المجاز ولو مشهوراً بحسب الاستعمال . . **ففرقٌ بين ما به الموجود موجود ، وما به الموجود ذلك الموجود** ، والفاعل إنما هو الأول ؛ **لأن معناه** : الأمر الذي بسببه الموجود متصف بالوجود ، وما ذاك إلا الفاعل ، والحقيقة والماهية إنما هي الثاني ؛ **لأن معناه** : الأمر الذي بسببه الموجود ذلك الموجود بعينه ؛ بحيث يكون ممتازاً عن جميع ما عداه ، وما ذاك إلا الماهية والحقيقة ؛ إذ لا مدخل في ذلك للفاعل ؛ لأن كون الماهية ماهية ليس بجعل جاعل اتفاقاً كما تقدم ، فليس ذلك بسبب الفاعل ، بل بسبب الحقيقة والماهية .

وقد يقال : لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتىٰ يتصور بينهما سببية ؛ حتىٰ يقول : (ما به . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : ما بسببه . . . إلىٰ آخره .

وقد يجاب : بأن المقصود أن الشيء لا يحتاج في كونه ذلك الشيء إلىٰ غير ماهيته ، وإنما قالوا : (ما به . . .) إلىٰ آخره ؛ من ضيق العبارة ، كما قالوا في

---

(١) كذا في « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٢٧) وزاد : (و« شرح الزوراء » للمحقق الدواني) ، وانظر « المواقف » (ص٦٢) ، و« شرح المواقف » (٢٥٣/١) مع « حاشية السيالكوتي » عليه .

تعريف الجوهر : هو ما يقوم بنفسه ؛ فإن المراد أنه لا يحتاج في قيامه إلىٰ غير نفسه ، وإنما قالوا : (ما يقوم بنفسه) من ضيق العبارة ، وإلا فلا تغاير بين الشيء ونفسه حتىٰ يتصور القيام بينهما .

والمعنىٰ على الثاني : وهو جعل أحد الضميرين الذي هو الأول للشيء ، وجعل الآخر الذي هو الثاني للموصول ؛ إذ لا صحة لرجوع الأول للموصول والثاني للشيء ؛ لأن الثاني محمول على الأول ، والمحمول هو الماهية لا الذات ، **حقيقة الشيء وماهيته** : الأمر الذي بسببه الشيء هو الأمر المذكور ؛ كالحيوانية والناطقية للإنسان ؛ فإنها أمر بسببه يكون الإنسان هو حيوان ناطق ؛ بمعنىٰ أنه لا يحتاج في ثبوت ذلك الأمر له إلىٰ غير ذلك الأمر ، وحينئذ لا يتوهم الإشكال بالفاعل ؛ إذ لا يصدق عليه الأمر الذي بسببه يكون الشيء هو الأمر المذكور ، وإلا لزم أن يكون المفعول بسبب الفاعل هو الفاعل المذكور ، وهو باطل ؛ لعدم صحة الحمل بالمواطأة بينهما .

لـٰكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي كالضاحك ؛ فإنه يصدق عليه الأمر الذي بسببه يكون الشيء هو الأمر المذكور ؛ لأن الإنسان بسبب الضاحك يكون هو ضاحك ، **وما قيل** من جعل (هو هو) بمعنى الاتحاد في المفهوم ، فمعنى **التعريف** : الأمر الذي بسببه يتحد الشيء به في المفهوم ، فلا يصدق على العرضي ؛ كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان ؛ لأنه غير متحد به في المفهوم . . **خلاف المتبادر والاصطلاح** ؛ لأن المتبادر من (هو هو) والمصطلح عليه فيه إنما هو الاتحاد في الماصدق ؛ أي : الأفراد ، لا في المفهوم ، كما في قولهم : (زيد قائم) ؛ فإنهما متحدان في الماصدق ؛ أي : الأفراد ، لا في المفهوم ؛ لأن مفهوم (زيد) هو الذات ، ومفهوم (قائم) ذاتٌ ثبت لها القيام ، لـٰكن ماصدقهما شيء واحد ؛ وهو الفرد المعيَّن ، فحمْلُ (هو هو) في تعريف الحقيقة والماهية على الاتحاد في المفهوم . . خلافُ المتبادر والاصطلاح ، فلا يرتكب مع ظهور الوجه

. . . .

الصحيح ؛ وهو كون الضميرين للشيء ، فهو ظاهر ؛ لسلامته عن ورود النقض بالعرضي على ظاهر التعريف .

وإنما قلنا : (ظاهر التعريف) لأن باطنه لا ينتقض على الاحتمال الثاني بالعرضي ؛ لأن المراد منه على ما بينا : ألا يحتاج الشيء في كونه هو الأمر المذكور إلى غير ذلك الأمر ، والعرضي ليس كذلك ؛ لأن الشيء يحتاج في اتصافه به إلى غيره ؛ ليكون ذلك الغير علة لثبوته للشيء ، كالإنسان ؛ فإنه يحتاج في كونه ضاحكاً إلى غيره ؛ وهو التعجب ؛ فإنه منشأ كونه ضاحكاً .

لكن بقي أن التعريف ينتقض ظاهراً وباطناً بالجزء ، كالناطق ؛ فإن الإنسان في كونه ناطقاً لا يحتاج إلى غيره ؛ لأن ثبوته له غير معلل بشيء ، ولعل العلامة الخيالي لم يتعرض للنقض بالجزء ؛ لأن المقصود تعريف الحقيقة والماهية بحيث تمتاز عن العرضي ، كما يدل عليه قول الشارح ، بخلاف مثل الضاحك والكاتب . . . إلى آخره ، فدخول الجزء في تعريفها لا يضر بالمقصود ؛ لأنه لا اشتباه بين الكل والجزء ، بخلاف العرضي ؛ فإنه قد يشتبه بالحقيقة والماهية فيما إذا عرض الكلي لنفسه ؛ فإن بعض المفهومات قد يعرض لنفسه كالمفهوم والكلي ، ولذلك جرت عادة القوم ـ كما قاله بعض الفضلاء ـ في ابتداء مبحث الحقيقة والماهية ببيان الفرق بين الحقيقة والماهية وعوارضها دون ذاتياتها .

هذا ؛ ولو قيل في التعريف : (ما به الشيء هو) بضمير واحد . . لكان أخصر ؛ لأن المعنى حينئذ : الأمر الذي بسببه يكون الشيء عينه لا غيره .

قال عبد الحكيم : (لكن الذكر ـ أي : للضمير الثاني أيضاً ـ أظهر وأسبق إلى الفهم)[1] .

---

(١) كذا في « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٢٩) ، و« حاشية الخيالي » (ص٢٧) .

كالحيوان الناطقِ للإنسانِ ، بخلافِ مثلِ الضاحكِ والكاتبِ ممَّا يمكنُ تصوُّ
الإنسانِ بدونِهِ ، ....

قوله : (**كالحيوان الناطق للإنسان**) أي : وكالحيوان الناطق مع التشخص للفرد الخارجي ؛ لأن تعريف الحقيقة والماهية المذكور .. للحقيقة والماهية الصادقة بالكلية والجزئية ، وإن اقتصر الشارح في التمثيل على الكلية .

قوله : (**بخلاف مثل الضاحك والكاتب**) أي : حال كون ما ذكر ملتبساً بمخالفة مثل الضاحك والكاتب ، وقد عرفت أن المقصود تمييز الحقيقة والماهية عن العرض ، كما هو ظاهر قول الشارح : (بخلاف مثل الضاحك والكاتب) كما تقدم ، وبما ذكر اندفع قول الفاضل المحشي : (لا يخفىٰ عليك : أن المقصود تعريف الحقيقة والماهية عما سواها ، فينبغي أن يخرج أجزاء الماهية كما أخرج عوارضها) انتهىٰ[1] ، علىٰ أن مغايرة الحقيقة والماهية لأجزائها قد ظهرت من التعريف ؛ إذ المراد بقوله : (ما به . . .) إلىٰ آخره : ما بسببه . . . إلىٰ آخره ، والقصد السببية التامة .

قوله : (**مما يمكن تصور الإنسان بدونه**) بيان لـ (الضاحك والكاتب) ، وفي الكلام تقدير مضاف ، والضمير عائد علىٰ (ما) ، **فالمعنىٰ** : من الأمر الذي يمكن تصور الإنسان بدون تصوره ، ولا يرد أن ذلك شامل للذاتي أيضاً ؛ فإنه يمكن تصور الإنسان بدون تصوره بالوجه لا بالكُنْه ؛ لأن المراد بتصور الإنسان : تصوره بالكُنْه ، وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضاً ، فيكون الذاتي من العرضي ، وهو باطل .

واعترض على الشارح باعتراضين :

فالاعتراض الأول : أنه يستفاد من كلامه حيث قال بعدَ قوله : مما يمكن تصور

---

(١) نقله العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٢٩) عن الفاضل القرماني .

. . . .

الإنسان بدونه : (فإنه من العوارض) أن الذاتي : ما لا يمكن تصور الشيء بدونه ، فيرد عليه اللوازم البيِّنة بالمعنى الأخص ؛ وهي التي يمتنع انفكاكها عن ملزوماتها ؛ كالبصر اللازم للعمىٰ ؛ إذ يصدق عليها قولنا : (ما لا يمكن تصور الشيء بدونه) فتكون داخلة في تعريف الذاتي ، وخارجة من تعريف العرضي ، فكما ينتقض تعريف الذاتي بها منعاً . . ينتقض تعريف العرضي بها جمعاً .

وجوابه : أنا لا نسلم أولاً الاستفادة ؛ لأن بيان حكم العرضي المخالف للماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه ؛ لجواز اشتراك الذاتي مع العرضي في ذلك الحكم ، ولا نسلم ثانياً أن الاستفادة المذكورة بطريق التعريف ؛ بحيث يكون المستفاد صالحاً لأن يكون مُعرِّفاً للذاتي بأن يكون مساوياً له ، لِمَ لا يجوز أن يكون المستفاد حكماً شاملاً له ولغيره ؛ كاللوازم البينة بالمعنى الأخص ، فيكون الحكم أعم والذاتي أخص ؟! كما أن ما ذكره في العرضي بقوله : (مما يمكن . . .) إلىٰ آخره ليس بطريق التعريف ؛ بحيث يكون ذلك صالحاً لأن يكون مُعرِّفاً للعرضي بأن يكون مساوياً له ، لِمَ لا يجوز أن يكون العرضي أعم منه ؛ لشموله له ولغيره ؛ كاللوازم البينة بالمعنى الأخص ، فيكون العرضي أعم والحكم أخص ؟!

وبعد تسليم الإفادة بطريق التعريف نقول : إن المستلزم لتصور اللازم إنما هو تصور الملزوم **بطريق الإخطار** ؛ أي : ملاحظته قصداً ، دون تصوره **بطريق الخطور** ؛ أي : ملاحظته لا قصداً بل تبعاً ، علىٰ ما نص عليه في « حواشي المطالع »[1] ؛ **فالأول** : كما إذا تصورت الأربعة قصداً ، فيلزمه تصور الزوجية ، فلا يمكن حينئذ تصور الأربعة بدون تصور الزوجية ، **والثاني** : كما إذا تصورت الخمسة ؛ **فإن** في ضمنها الأربعة ، فقد تصورت الأربعة لا قصداً ، فلا يلزمه

---

(١) انظر « حاشية السيد علىٰ مطالع الأنظار » (ص٣) ، و« حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٣٠) .

تصور الزوجية ، فيمكن حينئذ تصور الأربعة بدون تصور الزوجية .

فقد أمكن تصور الملزوم بدون اللازم في الجملة ؛ أي : في بعض الأحوال ، بخلاف تصور الشيء بدون الذاتي ، فإنه لا يمكن أصلاً ، سواء كان تصور ذلك الشيء بطريق الإخطار ، أو كان بطريق الخطور .

ونقول أيضاً : زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم ؛ ضرورة أن تصور اللازم غير تصور الملزوم ، فقد أمكن تصور الملزوم بدون اللازم في زمان تصور الملزوم ، فانفك في هـٰذا الزمان ، بخلاف الذاتي ؛ فإن زمان تصوره هو عين زمان تصور الشيء ؛ لأنه لا يمكن تصور الشيء في زمان لا يكون الذاتي متصوراً فيه . وما ذُكِرَ من أن زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم إنما يتم فيما إذا كان تصور الملزوم معدّاً لتصور اللازم ، كما نقل عن العلامة الخيالي[1] ، وإلا فيجوز ألا يتوقف تصور اللازم علىٰ تصور الملزوم ، بل يكون الأمر بالعكس كالملكات بالنسبة لأعدامها ؛ نحو البصر بالنسبة إلىٰ عدمه ، وألا يتوقف شيء منهما على الآخر كالمتضايفين ؛ نحو الأبوة والبنوة ؛ فإنهما يحصلان معاً من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر ، وإلا لبطلت المعية .

وبعد نقل هـٰذا عنه لا يرد عليه اعتراض المحشي المدقق[2] : بأن ذلك لا يجري في الأعدام بالنسبة إلىٰ ملكاتها وفي المتضايفين ، وهـٰذا القدر من الانفكاك بين اللازم والملزوم كافٍ في مقام الفرق بين الذاتي واللازم ، وأما في مقام الفرق بين اللازم والمفارق فلا يكفي هـٰذا القدر ، **بل المعول عليه** : الانفصال وعدم الاستعقاب ، ففي هـٰذا إشارة إلىٰ دفع ما يتوهم من أن الانفكاك المذكور يهدم قاعدة

---

(١) انظر « حاشية الخيالي » (ص٢٨) .

(٢) أراد : القرماني ، وانظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٣٢) .

. . . .

اللزوم ، **ووجه الدفع** : أن الانفكاك الهادم للقاعدة المذكورة إنما هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب .

والاعتراض الثاني : أنه إن أريد بالإمكان في قوله : (مما يمكن تصور الإنسان بدونه) **الإمكان الخاص** ؛ وهو سلب الضرورة بمعنى الوجوب عن الطرفين ؛ أي : الطرف الموافق للمنطوق به ؛ كوجود تصور الإنسان بدون العرضي في عبارة الشارح ، والطرف المخالف للمنطوق به ؛ كعدم تصور الإنسان بدون العرضي في عبارة الشارح . . اقتضىٰ أنه يجوز تصور الكُنْه ؛ أي : الحقيقة بالعرضي ؛ لأنه إذا انتفت الضرورة التي هي الوجوب عن الطرفين معاً كان كل من الطرفين جائزاً ، فيكون تصور الكُنْه ـ أي : الحقيقة ـ بالعرضي جائزاً ؛ وهو باطل ؛ لأن العارض لا يفيد كنه المعروض ؛ أي : حقيقته .

وإن أريد بالإمكان في ذلك **الإمكان العام** ؛ وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف فقط . . فهو حاصل في الذاتي أيضاً ، لأن الشارح أطلق التصور فلم يقيده بالوجود أو بالعدم ، فيكون صادقاً بكل منهم .

فدخل في التعريف المستفاد من كلامه : العرضيُّ باعتبار صدقه بالوجود ، فكأنه قال بالنظر لذلك : (ما يمكن وجود تصور الشيء بدونه) فالطرف الموافق : وجود التصور بالدون ، والطرف المخالف : عدم التصور بالدون ؛ وهو كناية عن التصور به ، فإذا سلبت عنه الضرورة التي هي الوجوب . . صدق بالامتناع وبالجواز ، **والمراد** : **الأول** ؛ بدليل استحالة تصور كنه الشيء ـ أي : حقيقته ـ بالعرضي في الواقع .

ودخل فيه : الذاتيُّ باعتبار صدقه بالعدم ، فكأنه قال بالنظر لذلك : (ما يمكن عدم تصور الشيء بدونه) فالطرف الموافق : عدم التصور بالدون ، والطرف المخالف : وجود التصور بالدون ، فإذا سلبت عنه الضرورة التي هي الوجوب . .

صدق بالامتناع وبالجواز ، **والمراد** : الأول ؛ بدليل استحالة تصور كنه الشيء ـ أي : حقيقته ـ بدون الذاتي في الواقع ، وحيث دخل الذاتي في تعريف العرضي كان غير مانع .

وجوابه : أنا نختار الأول ، ونمنع أنه يقتضي أنه يجوز تصور الكنه ـ أي : الحقيقة ـ بالعرضي ، وإنما يقتضي أنه يجوز تصور الكنه ـ أي : الحقيقة ـ مع العرضي لا به ؛ إذ المقابل لقولنا : (بدونه) : (معه) لا (به) لأن الباء في قولنا : (بدونه) باء الملابسة ، فالمقابل لها (معه) لا (به) ، ولو سلم أن المقابل لقولنا : (بدونه) : (به) لا (معه) ، فجعل الإمكان بالنسبة إلى المقيد : وهو التصور المقيد بالدون ، فيكون الإمكان كيفية لنسبة الوجود إلىٰ ذات التصور المقيد بالدون ، فيصير المعنىٰ : تصور الشيء المقيد بكونه بالدون ممكن ؛ أي : وجوده ليس بواجب ، وعدمه ليس بواجب ؛ بمعنىٰ : أنه قد يحصل ، وقد لا يحصل ؛ بأن يفقد التصور من أصله ، فانتفاء المقيد لعدم التصور رأساً . ولا نجعل الإمكان بالنسبة إلى القيد ؛ وهو كون التصور بالدون ، فيكون الإمكان كيفية لنسبة التصور إلىٰ قيده ؛ وهو كونه بدونه ، فيصير المعنىٰ : كون تصور الشيء بدونه ممكن ؛ أي : وجوده ليس بواجب ، وعدمه ليس بواجب ، فيقتضي حينئذٍ أن تصور كنه الشيء ـ أي : حقيقته ـ بالعرضي جائز ، وهو باطل .

ولو سلم أن الإمكان منصب على القيد المقتضي لجواز تصور كنه الشيء ـ أي : حقيقته ـ بالعرضي . . فجريٌ علىٰ أن تصور الكنه بالعرضي غير ممنوع وإن لم يطرد ، فقد يكون للعرضي نسبة خاصة بماهية المعروض ؛ بحيث يلزم من العلم به العلم بكنه المعروض ، كيف لا وقد ذكروا أنه قد يكون للمباين نسبة خاصة بماهية مباينه ؛ بحيث يلزم من العلم به العلم بكنه المباين الآخر ؟!

فإنَّهُ مِنَ العوارضِ .

وقد يُقالُ : إنَّ ما بِهِ الشيءُ هو هو باعتبارِ تحقُّقِهِ : **حقيقةٌ** ، . . . .

ويمكن اختيار الثاني ، لكن يقيد التصور في التعريف بالوجود ، فلا يدخل الذاتي فيه ، فيكون خاصاً بالعرضي ؛ لأنه إذا سلبت الضرورة بمعنى الوجوب عن الطرف المخالف ؛ وهو عدم وجود التصور بدونه الذي هو كناية عن التصور به . . كان صادقاً بالامتناع وبالجواز ، والمراد الأول كما تقدم ، ولا يعقل امتناع ذلك في الذاتي .

قوله : (**فإنه من العوارض**) أي : فإن مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه . . من العوارض ، لا من الذاتيات ، فالضمير عائد على مثل .

قوله : (**وقد يقال** . . .) إلىٰ آخره : هٰذا مقابل لما أشار إليه الشارح فيما سبق من مرادفة الماهية للحقيقة ، لٰكنه لم يتعرض للهوية فيما سبق ، وقد تعرض لها هنا ، ولا يخفىٰ أنها على الأول أخص من الحقيقة والماهية ، وعلى الثاني متحدة مع الحقيقة بالذات ، مختلفة معها بالاعتبار ، علىٰ ظاهر كلام الشارح علىٰ ما سيأتي ، وبين كل من الحقيقة والهوية وبين الماهية عموم وخصوص مطلق ؛ فكل حقيقة أو هوية ماهية ، ولا عكس ؛ لانفراد الماهية في العنقاء ؛ فإنها ليست حقيقة ؛ لعدم تحققها ، وليست هوية ؛ لعدم التشخص .

قوله : (**إن ما به الشيء هو هو**) أي : الذي هو تعريف الحقيقة والماهية فيما سبق .

قوله : (**باعتبار تحققه** : **حقيقة**) ظاهر عبارة الشارح : أن التحقق شرط في التسمية بالحقيقة ، فحينئذ تعرَّف الحقيقة : بما به الشيء هو هو من حيث تحققه في الخارج ؛ بنفسه إن كان المراد الحقيقة الجزئية ، أو في ضمن الأفراد إن كان المراد الحقيقة الكلية ؛ بناءً علىٰ أن الكلي له وجود في أفراده كما ذهب إليه الشارح ،

وباعتبار تَشَخُّصِهِ : **هُوِيَّةٌ** ، ومعَ قطْعِ النظرِ عن ذلكَ : **مَاهِيَّةٌ** .

والتحقيق ـ كما قاله السيد[1] ـ : أنه لا وجود للكلي إلا في الذهن ، والمقوِّمات الموجودة في الخارج في ضمن الأشخاص أمثالٌ للكلي ؛ إذ لا يعقل كون الحيوان المتعين بالشخص كلياً ؛ للقطع بامتناع قبول المتعين بالشخص للشِّركة ، كذا يؤخذ من كلام ابن الغرس مع زيادة .

قوله : (**وباعتبار تشخصه : هوية**) ظاهر عبارة الشارح : أن التشخص شرط في التسمية بالهوية ، فحينئذ **تعرَّف الهوية** : بما به الشيء هو هو من حيث تشخصه . أي : تعيُّنه وتميُّزه عما عداه ، **واعترضه العلامة الخيالي**[2] : بأن المشهور أن الهوية نفس الشخص ، وقد تطلق على الوجود الخارجي أيضاً ، ففي إطلاق الشارح لها على الماهية باعتبار التشخص مخالفة للمشهور .

وأجيب عن الشارح : بأنه يمكن جعل الباء بمعنى (مع) ، وجعل الاعتبار بمعنى المعتبر ، وتكون إضافته حينئذ لما بعده بيانية ، فيكون جارياً على إطلاق الهوية على مجموع الماهية والتشخص ، وعدم شهرة ذلك في حيز المنع كما قاله عبد الحكيم[3] ؛ مستدلاً بقول السيد قدس سره : (والحقيقة الجزئية تسمى هوية) ، وفي « شرح التجريد » : (وقد يراد بالذات : ما صدق عليه الماهية من الأفراد الحقيقية الجزئية ، وتسمى هوية) .

قوله : (**ومع قطع النظر عن ذلك : ماهية**) أي : ومع قطع [النظر] عن كل من التحقق والتشخص : ماهية ، فاسم الإشارة عائد على كل من التحقق والتشخص .

---

(١) تقدم الحديث عن هـٰذا (ص ١٨٠) .

(٢) كذا في « حاشية الخيالي على شرح العقائد » (ص٢٩) .

(٣) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٣٤) .

والشيءُ عندَنا الموجودُ ، والثُّبوتُ والتحقُّقُ والوجودُ والكَونُ .. ألفاظٌ مُترادفةٌ ، ....

قوله : (**والشيء...**) إلىٰ آخره : لما تكلم على الحقيقة التي هي مفرد الحقائق . . شرع يتكلم على الشيء الذي هو مفرد الأشياء .

وقوله : (**عندنا**) أي : معاشر أهل السنة .

وقوله : (**الموجود**) أي : خارجاً أو ذهناً على التحقيق ، خلافاً لمن نفى الوجود الذهني ؛ إذ الكليات والمفاهيم ونحوهما لا بد من ثبوتها ذهناً ؛ وهو المراد بالوجود الذهني[1] ، وأشار بقوله : (عندنا) **إلىٰ خلاف المعتزلة** ؛ حيث قالوا : إن المعدوم الممكن شيء ؛ أي : ثابت متقرر في الخارج ، فيكون كامناً فقط ، فإذا تعلق به الوجود ظهر وبرز في الخارج بحيث تمكن رؤيته ، **وقال أهل السنة وكذا الحكماء** : إن المعدوم الممكن ليس شيئاً ؛ أي : ثابتاً متقرراً في الخارج .

نعم ؛ قد يطلق عليه الشيء مجازاً ، ولذا يقال في اجتماع النقيضين مثلاً : هٰذا شيء ممتنع ، فليس الخلاف في إطلاق الشيء على المعدوم ، وإنما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازاً، **فعند أهل السنة والحكماء** : مجاز ، **وعند المعتزلة** : حقيقة .

قوله : (**والثبوت والتحقق والوجود والكون...**) إلىٰ آخره : أتىٰ بذلك لشرح قول المصنف : (ثابتة) ، وإنما أتىٰ بالتحقق والوجود والكون ، ولم يقتصر على الثبوت . . ليبين أن الألفاظ الأربعة مترادفة علىٰ معنىً واحد ، والترادف المذكور مذهب أهل السنة ؛ إذ المعتزلة يقولون : إن الثبوت أعم من الوجود ؛ لأن الممكن المعدوم ثابت عندهم كما سبق .

قوله : (**ألفاظ مترادفة**) علىٰ معنىً واحد .

---

(١) انظر « المواقف » (ص٥٢) .

معناها بديهيُّ التصوُّر .

[تحريجةٌ : إنْ كانَتِ الحقيقةُ الثبوتَ . . ففي الكلامِ لغوٌ] :

فإنْ قيلَ : فالحكمُ بثبوتِ حقائقِ الأشياءِ يكونُ لغواً ، بمنزلةِ . . . .

وقوله : (معناها بديهي التصور) أي : يحصل بأول توجه الفكر ، فلا يحتاج في حصوله إلى حد أو رسم ، لكن بعضها أظهر في الدلالة على المعنى من بعض .

فإن قيل : لو كان معناها بديهي التصور لما عرَّف الوجود ، ولما اختلف في معناه كما هو مشهور .

أجيب : بأن المراد ببداهة تصوره : بداهة تميزه عن مقابله ؛ وهو العدم ، فلا ينافي أن معنى الوجود خفي ، فلذا اختلف فيه .

قوله : (فإن قيل : فالحكم . . .) إلى آخره : أتى بالفاء الأولى إشارة إلى تفرع هذا السؤال وروده على ما قبله ، كما هو طريق سائر الأسئلة الموردة في الكتب . وأتى بالفاء الثانية إشارة إلى أن هذا السؤال ناشئ عما سبق من مجموع أمور ثلاثة : تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو ، وكون الشيء بمعنى الموجود ، وكون الثبوت بمعنى الوجود ، فكأنه قال : إذا كانت هذه الأمور الثلاثة ما ذكر فالحكم . . . إلى آخره ، وإنما كان مجموع الأمور الثلاثة منشأً لهذا السؤال ؛ لأنه لو انتفى واحد منها لم يرد ؛ إذ لا لَغْوِيَّةَ في قولك : (عوارض الأشياء ثابتة) إذا فسرت الحقيقة بالعارض ، ولا في قولك : (حقائق المعدومات ثابتة) إذا فسرت الشيء بالمعدوم ، ولا في قولك : (حقائق الأشياء متصورة) إذا فسرت الثبوت بالتصور ، وقصر منشأ هذا السؤال على بعض الأمور الثلاثة تقصير ، فلا تكن من القاصرين .

قوله : (يكون لغواً) خبر أول عن المبتدأ الذي هو الحكم .

وقوله : (بمنزلة . . .) إلى آخره : خبر ثان عنه ، وإنما كان لغواً حينئذ لأنه

قولِنا : الأمورُ الثابتةُ ثابتةٌ !

قلنا : المرادُ : أنَّ ما نعتقدُهُ حقائقَ الأشياءِ ، ونُسمِّيهِ بالأسماءِ ؛ مِنَ الإنسانِ والفرسِ والسماءِ والأرضِ . . أمورٌ موجودةٌ في نفْسِ الأمرِ ، . . . .

يصير معنىٰ كلام المصنف : الأمور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة[1] ، ولا خفاء في لَغْوِيَّة هـٰذا الحكم ؛ لفقد شرط إفادة الحمل ؛ وهو عدم استلزام عقد الوضع لعقد الحمل استلزاماً جلياً ؛ فإن عقد الوضع هنا مستلزم لعقد الحمل استلزاماً جلياً ؛ لأن حقائق الأشياء ليست إلا نفس تلك الأشياء ، فوجود الأشياء وجود حقائقها ، وقد حكم عليها بالوجود ، فعقد الوضع ـ أي : وصفه الذي عنون عنه به ـ مستلزم لعقد الحمل ؛ أي : وصفه الذي عنون عنه به ، فهو بمنزلة قولنا : الأمور الثابتة ثابتة في اتحاد الموضوع والمحمول ؛ لأن مفهوم الموضوع هو بعينه مفهوم المحمول في كل من التركيبين .

قوله : (**قلنا : المراد أن ما نعتقده** . . .) إلىٰ آخره : **حاصله** : أنه يحمل الوجود في الموضوع على الوجود بحسب الاعتقاد ، والوجود في المحمول على الوجود في نفس الأمر ، فتغايرَ الموضوعُ والمحمول ، فلا يكون الحكم المذكور لغواً ؛ لأن اللَّغْوية إنما تكون إذا اتحد الموضوع والمحمول ؛ كأن يحمل الوجود في كل منهما على الوجود في نفس الأمر .

قوله : (**ونسميه بالأسماء**) لا دخل لذلك في الجواب ، وإنما هو زيادة فائدة .

وقوله : (**من الإنسان** . . .) إلىٰ آخره : بيان للأسماء .

قوله : (**موجودة في نفس الأمر**) أي : في الخارج ، فالوجود في نفس الأمر والوجود في الخارج مترادفان ، وهـٰذا عند الشارح ، وأما عند غيره : فالوجود في نفس الأمر أعم من الوجود في الخارج والوجود في [الذهن][2] عموماً مطلقاً ،

---

(١) كذا في « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٣٤) والسياق عنده .

(٢) في الأصل : (نفس الأمر) بدل (الذهن) ، والمثبت هو الأليق بالسياق .

كما يُقالُ : واجبُ الوجودِ موجودٌ ، وهـٰذا كلامٌ مفيدٌ ربَّما يحتاجُ إلى البيانِ .

فتجتمع الثلاثة في ذات زيد ؛ **فإنها موجودة في الخارج** ، **وفي نفس الأمر** ، **وفي الذهن** ، وينفرد الوجود في نفس الأمر عن الوجود في الخارج في **الأمر الاعتباري الانتزاعي** ؛ وهو ما له تحقق في نفس الأمر بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض ؛ كحدوث العالم ، وينفرد الوجود في الذهن عن الوجود في الخارج والوجود في نفس الأمر في **الأمر الاعتباري الاختراعي** ؛ وهو ما ليس له تحقق إلا في ذهن المعتبر وفرض الفارض ؛ ككرم البخيل .

واختلف في (نفس الأمر) **فقيل** : هو علم الله ، **وقيل** : هو اللوح المحفوظ . **وقيل** : هو الأمر نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض .

قوله : (**كما يقال : واجب الوجود موجود**) أي : فالمراد أن ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود موجودٌ في نفس الأمر .

قوله : (**وهـٰذا كلام مفيد . . .**) إلىٰ آخره : كان الأولىٰ أن يأتي بفاء التفريع ؛ ليكون مفرعاً علىٰ كون المراد ما ذكره ، فحيث أريد به ما ذكره كان مفيداً لوجود شرط الإفادة بالإرادة المذكورة ، وأخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والمحمول بحسب نفس الأمر حقيقة عرفية ؛ لأنه مشهور بين الناس ، بل حقيقة لغوية أيضاً ، فما ذكر مطابق للعرف واللغة ، وقال السيد السند : (إن أهل الميزان لا تخالف أهل العربية ؛ لأنهم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة) انتهىٰ[1] .

قوله : (**ربما يحتاج إلى البيان**) أي : قلما يحتاج إلىٰ بيان معناه ، فرُبَّ : للتقليل، وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين ؛ وهم أصحاب الأذهان القاصرة التي لم تقف علىٰ ما قاله أهل اللغة واصطلح عليه أهل العرف وأهل الميزان ؛ من أن

---

(١) كذا عند السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٣٦) نقلاً عن « حاشية السيد على المطول » .

اتصاف الموضوع بوصف من الأوصاف . . بحسب فرض العقل ؛ وهو في الحقيقة الاعتقاد ، **واتصاف المحمول** بوصف من الأوصاف . . بحسب نفس الأمر ؛ ولذلك كان أكثر من سمعه من أصحاب الأذهان غير القاصرة يفهم منه هـٰذا المعنىٰ ؛ كما في مثل (واجب الوجود موجود) .

والحاصل : أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ، ومحموله بحسب نفس الأمر . . مشهور فيما بين الناس ، فهو مفيد بلا حاجة إلىٰ بيان معناه ، إلا بالنسبة إلى الأذهان القاصرة .

قوله : (**ليس مثل قولك : الثابت ثابت**) هـٰذا راجع لقوله : (كلام مفيد) ، **فالمعنىٰ** : أن قول المصنف : (حقائق الأشياء ثابتة) بعد حمله علىٰ ما ذكرنا . . كلام مفيد ، وليس كقولك : (الثابت ثابت) المساوي لقول السائل : (الأمور الثابتة ثابتة) فإنه كلام غير مفيد ؛ لأن السائل قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول ؛ لأخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الأمر ، ولذا حكم بلَغْوِيَّة الحكم ، وكلام المصنف ليس من هـٰذا القبيل ؛ لمغايرة الموضوع فيه للمحمول كما تقدم ، ولو لم يعتبر السائل المثالَ المذكور متحدَ الموضوع والمحمول ؛ لأخذه الموضوع بحسب الاعتقاد ، والمحمول بحسب نفس الأمر . . لكان مفيداً مثل كلام المصنف .

وبهـٰذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من أن الفرق بين العنوانين تكلف ؛ لأنه ليس المقصود أن هناك فرقاً بين عنوان قول المصنف : (حقائق الأشياء ثابتة) وعنوان قولك : (الثابت ثابت) حيث أخذ الأول بحسب الاعتقاد ، والثاني بحسب نفس الأمر ، **بل المقصود** : أن السائل قد أخذ العنوان في قولك : (الثابت ثابت) بحسب نفس الأمر ، وليس قول المصنف : (حقائق الأشياء ثابتة) كذلك .

ولا مثلَ قولِهِ[1] : [رجز]

أَنَا أَبُو ٱلنَّجْمِ وَشِعْرِي شِعْرِي

قوله : (**ولا مثل قوله : أنا أبو النجم وشعري شعري**) هـٰذا راجع لقوله (ربما يحتاج إلى البيان) ، **فالمعنىٰ** : أن قول المصنف : (حقائق الأشياء ثابتة) قلما يحتاج لبيان معناه ؛ لشهرته فيما بين الناس ، فلا يحتاج لبيان معناه إلا أصحاب الأذهان القاصرة ، وليس مثل قوله : (أنا أبو النجم وشعري شعري) فإنه يكثر احتياجه لبيان معناه لخفائه ؛ **فإن المراد به** : أن شعري الآن كشعري فيما مضىٰ . أو : شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة والفصاحة ، وهـٰذا المعنىٰ خفي ، فيحتاج إلى البيان كثيراً ، وهـٰذا الفرق ظاهر .

ولك أن تقول في الفرق بين كلام المصنف ، وقوله : (**أنا أبو النجم وشعري شعري**) : إن كلام المصنف يحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر منه ؛ لشهرة المعنى المراد به ، بخلاف قوله : (أنا أبو النجم وشعري شعري) فإنه يحتاج إلى البيان بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر منه ؛ لعدم شهرة المعنى المراد به ؛ وهو : أن شعري الآن كشعري فيما مضىٰ ، أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة والفصاحة .

فإن قيل : لا نسلم أن ذلك يحتاج إلى البيان بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر منه ؛ لأن المعنى المذكور يحصل بجعل الإضافة للعهد ويكون هو الظاهر المتبادر منه ؛ لكونه هو المعنى الحقيقي للإضافة ؛ إذ المعنىٰ علىٰ جعل الإضافة للعهد : أن شعري المعهود وهو شعري الآن . . كشعري المعهود وهو شعري فيما مضىٰ ، أو : أن شعري هو الشعر المعهود ؛ وهو المعروف بالبلاغة والفصاحة .

أجيب : بأن هـٰذا المعنىٰ لا يحصل بجعل الإضافة للعهد ؛ لأن معنى العهد :

---

(1) رجز لأبي النجم العجلي كما في « ديوانه » (ص١٩٨) ، وانظر « خزانة الأدب » (١/ ٤٣٩) .

. . . .

إرادة بعض أشعار المتكلم معيناً ، وأما ملاحظة كونه الآن ، أو فيما مضىٰ ، أو معروفاً بالبلاغة والفصاحة . . فلا تدل عليه الإضافة ، فإرادته ليست إلا بالتأويل والصرف عن الظاهر المتبادر ، وكم من فرق بين هـٰذا المعنىٰ وبين البعض المعين .

وبحث في ذلك بعض الفضلاء[1] : بأن المعتبر في العهد ليس مقصوراً على التعين الشخصي ، فيجوز أن يراد به التعين النوعي ؛ وهو الشعر الآن ، أو فيما مضىٰ ، أو المعروف بالبلاغة والفصاحة ، **ورده عبد الحكيم**[2] : بأن الإضافة إنما تدل علىٰ أن المراد بعض الأشعار معيناً ؛ سواء كان معيناً بالنوع ، أو بالشخص ، وأما تعيينه باعتبار كونه الآن ، أو فيما مضىٰ ، أو معروفاً بالبلاغة والفصاحة . . فلا دلالة لها عليه .

ثم إن الوجهين السابقين في الفرق بين قول المصنف : (حقائق الأشياء ثابتة) ، وقوله : (أنا أبو النجم وشعري شعري) مبنيانِ علىٰ أن المراد بالبيان في قوله : (ربما يحتاج إلى البيان) بيان معناه كما تقدم ، وعليه يكون ذكر قوله : (ربما يحتاج إلى البيان) لبيان ظهور الإفادة ، **والمشهور** : أن المراد بالبيان : بيان صدق الكلام بإقامة الدليل عليه ، فيكون معنىٰ قوله : (ربما يحتاج إلى البيان) : قلَّما يحتاج إلىٰ بيان صدقه بإقامة الدليل عليه بالنسبة إلىٰ بعض الأشخاص ؛ كالسوفسطائية ، وعلىٰ هـٰذا يكون ذكر قوله : (ربما يحتاج إلى البيان) لتأكيد كونه مفيداً ؛ لأنه المحتاج إلىٰ بيان صدقه ؛ إذ لو لم يكن مفيداً لما احتاج إلىٰ بيان صدقه ، وإنما أكده بذلك لأن السائل لما أنكر إفادته ؛ حيث ادعىٰ لَغْويته . . أكَّد إفادته بذلك .

ويرد على الشارح باعتبار حمل البيان في كلامه على المشهور المذكور : أن

---

(١) هو الفاضل الجلبي ، وانظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٣٩) .

(٢) انظر « حاشيته على الخيالي » (ص١٣٩) .

(شعري شعري) كذلك ؛ إذ لا بد لإثبات أن شعري الآن كشعري فيما مضىٰ ، أو أن شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة والفصاحة . . من شاهد ؛ خصوصاً بالنسبة إلى الأذهان القاصرة ، **وما قيل** : من أن (شعري شعري) يحتاج إلى التأويل ، لا إلى البيان . . مردود بأنه كما يحتاج في استقامة معناه إلى التأويل يحتاج في إثباته إلىٰ بيان صدقه بإقامة الدليل عليه ، وحينئذ فلا يصح رجوع قوله : (ولا مثل قوله : أنا أبو النجم وشعري شعري) إلىٰ قوله : (ربما يحتاج إلى البيان) .

وما قاله بعض الفضلاء[1] : من أنه نفي لاتحاد المسند والمسند إليه ، وليس ناظراً لقوله : (ربما يحتاج إلى البيان) . . بعيدٌ عن السياق .

هٰذا ؛ ولو حمل لفظ (الأشياء) علىٰ ما يعم الموجود والمعدوم ؛ بأن يراد بها الأمور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ؛ فإن الأشاعرة بل والماتريدية لا ينكرون إطلاق الشيء علىٰ ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً . . **لم يتوجه سؤال أصلاً** ؛ لأن السؤال إنما نشأ من مجموع الأمور الثلاثة التي من جملتها تفسير الشيء بالموجود فقط .

وعلىٰ هٰذا فالمعنىٰ : حقائق الأمور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها . . ثابتةٌ في الخارج ، وليست الحقيقة مأخوذة في ذلك باعتبار التحقق ؛ حتىٰ يرد ما ذكره الفاضل الجلبي من أن اللُّغْوِية باقية[2] ، ولو أريد بالأشياء ما يعم الموجود والمعدوم ؛ لأن الموجود معتبر في الحقيقة ؛ فإنه ناظر في ذلك للفرق الذي أشار إليه الشارح بقوله : (وقد يقال . . .) إلىٰ آخره ؛ وهو خلاف الأشهر كما تقدم .

فإن قيل : الحكم حينئذ لا يصح ؛ لأنه يقتضي أن حقائق المعدومات ثابتة في الخارج ، وليس كذلك .

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٣٩) .

(٢) نقله العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٣٩) .

علىٰ ما لا يخفىٰ .

وتحقيقُ ذلكَ : أنَّ الشيءَ قد يكونُ لهُ اعتباراتٌ مختلفةٌ يكونُ الحكمُ عليهِ بشيءٍ مفيداً ....

أجيب : بأن المراد بالأشياء حينئذ : الجنس كما سيحققه الشارح ، وثبوت حقائق الجنس يكفيه ثبوت حقائق بعض أفراده ؛ وهو الموجودات ، **وظاهر ذلك كله** : أن محل الشاهد قوله : (وشعري شعري) ، وجعل بعضهم قوله : (أنا أبو النجم) محل الشاهد أيضاً ؛ فإنه يحتاج إلى البيان ؛ كأن يقال : المراد : أنا المعروف بالبلاغة والفصاحة ، فهو مثل أنا حاتم ؛ فإن المراد به : أنا المعروف بالكرم ، لٰكن لم يعرِّج علىٰ ذلك العلامة الخيالي .

قوله : (**علىٰ ما لا يخفىٰ**) أي : لما لا يخفىٰ ، فـ (علىٰ) للتعليل .

قوله : (**وتحقيق ذلك**) أي : إثباته على الوجه الحق في ضمن قاعدة كلية ، واسم الإشارة عائد لكل من السؤال والجواب ؛ فقوله : (يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلىٰ بعض تلك الاعتبارات) تحقيق للجواب ، وقوله : (دون البعض) تحقيق للسؤال ، **فحقائق الأشياء لها اعتباران** :

أحدهما : كونها ماهيات الأمور الموجودة في نفس الأمر ، وبهٰذا الاعتبار يكون الحكم عليها بأنها ثابتة في نفس الأمر **لغواً** .

وثانيهما : كونها ماهيات الأمور الموجودة في اعتقادنا ، وبهٰذا الاعتبار يكون الحكم بأنها ثابتة في نفس الأمر مفيداً .

قوله : (**أن الشيء**) كالإنسان في مثاله الآتي .

وقوله : (**له اعتبارات مختلفة**) أي : كاعتبار كونه جسماً ما ، واعتبار كونه حيواناً ناطقاً .

وقوله : (**يكون الحكم عليه بشيء . . .**) إلىٰ آخره : وكذا الحكم به علىٰ

بالنظرِ إلىٰ بعضِ تلكَ الاعتباراتِ دونَ البعضِ ؛ كالإنسانِ إذا أُخِذَ مِنْ حيثُ إنَّهُ جسمٌ ما . . كانَ الحكمُ عليهِ بالحيوانيَّةِ مفيداً ، وإذا أُخِذَ مِنْ حيثُ إنَّهُ حيوانٌ ناطقٌ . . كانَ ذلكَ لغواً .

(وَٱلْعِلْمُ بِهَا) . . . .

شيء ، فقد يكون للشيء اعتبارات مختلفة يكون الحكم به على الشيء مفيداً باعتبار تلك الاعتبارات دون البعض .

وقوله : (بالنظر إلىٰ بعض تلك الاعتبارات) أي : كالجسمية .

وقوله : (دون البعض) أي : كالحيوانية والناطقية .

قوله : (كالإنسان) مثال للشيء الذي له اعتبارات مختلفة ؛ فإن له اعتبارين كما يعلم من كلام الشارح .

وقوله : (إذا أخذ من حيث إنه جسم ما) أي : إذا لوحظ من حيث إنه جسم أيَّ جسم كان ؛ بأن كان السامع يعلم أن الإنسان جسم ما ، ولا يعلم أنه حيوان ناطق .

وقوله : (كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً) أي : لتحقق شرط الإفادة السابق ؛ إذ الجسم الملحوظ في الموضوع غير الحيوانية المأتي بها في المحمول .

وقوله : (وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق) أي : إذا لوحظ من حيث الحيوانية والناطقية ؛ بأن كان السامع يعلم أن الإنسان حيوان ناطق .

وقوله : (كان ذلك لغواً) أي : لعدم تحقق شرط الإفادة المتقدم ؛ إذ الموضوع مستلزم للمحمول ؛ لأن الحيوانية جزء من مجموع الحيوانية والناطقية .

قوله : (والعلم بها . . .) إلىٰ آخره : اللام في (العلم) لاستغراق الأنواع ، كما يؤخذ من قول الشارح : (من تصوراتها . . .) إلىٰ آخره ، فهي لاستغراق أنواع العلم من التصور والتصديق خلافاً لمن خصه بالتصديق ؛ وهو صاحب القيل الآتي .

ولا يرد أن جعل اللام لاستغراق الأنواع مما لم يعهد عند أهل العربية ؛ لأنها حملت علىٰ ذلك بمعونة المقام ؛ فإن المقام للرد على السوفسطائية ، ومنهم اللاأدرية ، ولا يكفي في الرد عليهم جعل اللام للجنس ؛ لأنهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ؛ ضرورة أنهم معترفون بالشك ؛ وهو من التصور ، ولا قرينة على العهد حتىٰ يخص بالتصديق ، فيجب الحمل على الاستغراق ، فما قيل : (إن مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلاً عن الاستغراق النوعي)[1] ليس بشيء كما لا يخفىٰ .

قوله : (**أي : بالحقائق**) فالضمير عائد على الحقائق من غير تقدير مضاف ، بخلافه على القيل الآتي .

قوله : (**من تصوراتها . . .**) إلىٰ آخره : بيان للعلم بها ، وفي كلامه حذف من الأول لدلالة الثاني ، **والتقدير** : (من تصوراتها وأحوالها) أخذاً مما بعده ، ولا يرد أن الكلام في العلم بالحقائق ، فكيف يصح عدُّ تصورات أحوالها والتصديق بأحوالها من العلم بها ؟ لأن العلم بحال الشيء من حيث نسبته إلىٰ ذلك الشيء . . علمٌ بذلك الشيء .

فإن قيل : يكفي في الرد على السوفسطائية حمل العلم على التصديق بثبوتها ، وأما حمله علىٰ ما يشمل التصور فلا حاجة إليه .

أجيب : بأن المقصود الأهم الاستدلال بوجود المحدثات علىٰ ثبوت الصانع وصفاته ، وهو كما يتوقف على التصديق يتوقف على التصور ؛ لأن التصديق لا يحصل بدون تصور الطرفين ، بل ويتوقف أيضاً على التصديق بأحوالها ، فمن

---

(١) أورده وردَّه العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٤٠) .

والتصديقِ بها وبأحوالِها (مُتحَقِّقٌ) .

وقيلَ : المرادُ : العلمُ بثبوتِها ؛ للقطْعِ بأنَّهُ لا علمَ بجميعِ الحقائقِ .

قدر الثبوت وقال : (لا يتم غرض الاستدلال إلا بتقدير الثبوت) فقد غلط غلطين :

الأول : ظن كفاية العلم بالثبوت ، مع أنه لا يكفي ؛ إذ لا بد في الاستدلال المذكور من العلم بأحوالها أيضاً .

والثاني : ظن وجوب التقدير ، مع أنه لا يجب ؛ إذ لا معنىً للعلم بالحقائق إلا تصورها والتصديق بها وبأحوالها .

قوله : (**والتصديق بها**) أي : بثبوتها .

وقوله : (**وبأحوالها**) أي : بثبوت أحوالها ؛ من الحدوث والإمكان ونحوهما ؛ كالجوهرية والعرضية .

قوله : (**متحقق**) أي : ثابتٌ في نفسه إن قلنا بأن العلم من قبيل الإضافة ، أو موجودٌ في الخارج إن قلنا بأنه من قبيل الكيف ، وهو الراجح .

قوله : (**وقيل : المراد العلم بثبوتها**) أي : المراد من قول المصنف : (والعلم بها) العلم بثبوتها ، فالضمير راجع للحقائق بتقدير مضاف ، **وقيل** : الضمير راجع لثبوت الحقائق المفهوم من قوله : (ثابتة) علىٰ حد قوله تعالى : ﴿ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة : ٨] ، وتأنيث الضمير باعتبار المضاف إليه ، فيكون المضاف قد اكتسب التأنيث من المضاف إليه ، **وبحث فيه** : بأن الإضافة هنا بحسب المعنىٰ ، وهي لا تكفي في الاكتساب المذكور .

قوله : (**للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق**) علة لكون المراد ما ذكر ، وخبر (لا) محذوف ؛ أي : للجزم بأنه لا علم لأحد من عامة الخلق بجميع الحقائق

. . . .

موجود ، وحينئذ لا يستقيم كلام المصنف إلا بتقدير الثبوت ؛ إذ لو لم نقدر الثبوت لاقتضىٰ بواسطة أن الضمير عائد علىٰ حقائق الأشياء ، وهو جمع مضاف ، فيفيد العموم : أن العلم بجميع الحقائق متحقق ، وهو باطل ، فنتخلَّصُ من بطلانه بتقدير الثبوت .

ويرد عليه : أنه إن أريد بقوله : (لا علم. . .) إلىٰ آخره : عدمُ العلم بالجميع تفصيلاً . . **فمسلَّم** ؛ لأنه ليس في قدرة أحد من عامة الناس ، ولا يضر المصنف ؛ لأنه غير مراد ؛ فإن الغرض من ذلك الرد على السوفسطائية ، ولا حاجة في الرد عليهم إلىٰ إثبات العلم التفصيلي ، بل يكفي إثبات العلم الإجمالي ، وإن أريد به عدمُ العلم بالجميع إجمالاً . . **فممنوع** ؛ لأن قولنا : (حقائق الأشياء ثابتة) يتضمن العلم بالجميع إجمالاً ؛ **إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره** ، وقد سبق أن المراد : ما نعتقده حقائقَ الأشياء ، فيكون معلوماً لنا ألبتةَ ؛ إذ الاعتقاد لا يتحقق بدون العلم ، وهـٰذا القدر كافٍ في العلم الإجمالي .

لا يقال : نحن نقيد العلم في قول المصنف : (والعلم بها متحقق) علىٰ تقدير عدم إرادة الثبوت بكونه بالكُنْه ، وحينئذ يكون مراده العلم بالجميع تفصيلاً ؛ لأن العلم بالكنه لا يكون إجمالاً ، فيكون مضرّاً ؛ لأنه يقتضي أن العلم بجميع الحقائق بالكُنْه متحقق ، وهو باطل كما تقدم .

لأنا نقول : لا دليل علىٰ هـٰذا التقييد .

فإن قيل : عليه دليل ؛ وهو قصد الرد على اللاأدرية ؛ فإنهم معترفون بالعلم بوجهٍ ؛ ضرورة أنهم شاكون ، والشك فرع التصور ، فلو لم يقيد بالكنه لم يحصل الرد عليهم .

أجيب : بأن الرد عليهم يحصل بدونه ؛ بأن يكون المراد بالعلم : ما يشمل

والجوابُ : أنَّ المرادَ الجنسُ ؛ ....

التصور بالكُنْه وبالوجه ، مع أن تعميم الشارح في العلم بقوله : (من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها) ينافي التقييد بالكنه ؛ لأن التقييد بالكنه مبني على أن المراد بالعلم : خصوص التصور ، لا ما يشمل التصديق ، ولو سلم تحقق التقييد بالكنه عند عدم تقدير الثبوت فبطلان المقيد ـ وهو العلم المقيد بالكنه ـ لا يوجب تقدير الثبوت للخلوص من ذلك البطلان ، بل يجوز أن يترك القيد ؛ وهو كونه بالكنه ، ويكون المراد العلم مطلقاً ، كما فعله الشارح .

وبه يحصل الخلاص من البطلان المذكور ؛ لأن بين تقدير الثبوت والتقدير بالكنه منعَ الجمع ؛ كما في قولك : (هـٰذا الشيء إما شجر أو حجر) والأمران اللذان بينهما منْعُ الجمع لا يستلزم عدمُ أحدهما عينَ الآخر ، فحينئذ لا يستلزم عدم تقدير الثبوت التقييد بالكنه .

وقد يقال أيضاً لصاحب القيل المذكور : ثبوت الكل غير معلوم ؛ فلا يصح تقدير الثبوت ، وإن أردت ثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وهو عدم التقدير ؛ لصحة إرادة البعض من غير تقدير الثبوت .

وبقولنا فيما سبق : (لأحد من عامة الخلق) **يندفع ما يقال** : إن القطع بأنه لا علم بجميع الحقائق ينفيه قوله تعالىٰ : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة : ٣١] ، وينفيه أيضاً علمه تعالىٰ بجميع الحقائق .

قوله : (**والجواب**) أي : عما قاله صاحب ذلك القيل ؛ من أنه علىٰ تقدير عدم الثبوت يكون كلام المصنف باطلاً ؛ للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق .

وقوله : (**أن المراد الجنس**) أي : أن المراد بمرجع الضمير ـ وهو الحقائق ـ الجنس المتحقق في ضمن بعض الأفراد ، وحينئذ فيصح كلام المصنف من غير تقدير الثبوت .

ويرد عليه : أن ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهد من الأعيان والأعراض ، فلا يحصل التنبيه علىٰ وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض وتحقق العلم بها كما مر في كلامه ؛ حيث قال : (ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه علىٰ وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض ، وتحقق العلم بها)[1] .

ويجاب عنه : بأن الكلام السابق علىٰ حذف المضاف ؛ لأن المراد التنبيه علىٰ وجود جنس ما يشاهد ، سواء كان في ضمن ما يشاهد ، أو في ضمن غيره ؛ كالأمور المغيبة عنا مما تحت الأرض مثلاً ، **أو نقول** : إن قوله : (حقائق الأشياء ثابتة ، والعلم بها متحقق) يدل علىٰ ثبوت شيء من الأشياء وتحقق العلم به ، وإذا ثبت شيء من الأشياء وتحقق العلم به فالأحقُّ بالثبوت وتحقق العلم به هو هٰذه المشاهدات ؛ لأنها أظهر وجوداً ، وأسبق في الذهن حصولاً ، وكفىٰ بهٰذا القدر تنبيهاً[2] .

قال العلامة عبد الحكيم : (وفي كفاية هٰذا القدر في التنبيه تأمُّلٌ) انتهىٰ[3] .

ولعل وجه التأمُّل : أن الأحقية المذكورة لا تمنع احتمال تحقق الجنس في ضمن غير ما يشاهد .

وبحث العلامة عبد الحكيم أيضاً في الجواب الأول[4] : بأن وجود جنس ما يشاهد لا يكون إلا في ضمن ما يشاهد دون غيره ؛ **لأن معنىٰ وجود جنس ما يشاهد** : وجود ماهية ما يشاهد ولو فيه ضمن بعض أفراد ما يشاهد ، اللهم إلا أن

---

(١) انظر (ص ١٧٠) .

(٢) كذا قال العلامة الخيالي في « حاشيته علىٰ شرح العقائد » (ص٣٤) .

(٣) كذا في « حاشيته على الخيالي » (ص١٤٤) .

(٤) في « حاشيته على الخيالي » (ص١٤٤) .

ردّاً على القائلينَ : بأنَّهُ لا ثبوتَ لشيءٍ مِنَ الحقائقِ ، ولا علمَ بثبوتِ حقيقةٍ ولا بعدمِ ثبوتِها .

يراد بالجنس الجنسُ المنطقي ؛ وهو كما يكون في ضمن ما يشاهد يكون في ضمن غيره ؛ لكونهما فردين له ، لـٰكن حمله عليه بعيد ، فالجوابُ إما مبني على التلبيس من المجيب ، أو اللبس عليه .

قوله : (ردّاً على القائلين . . .) إلىٰ آخره : علة لكون المراد الجنس علىٰ ما هو المتبادر ، وعليه : فهي علة مصححة لإرادة الجنس لا موجبة لها ؛ لأن الرد كما يكون بإرادة الجنس يكون بإرادة الجميع ، ويحتمل علىٰ بعد أنه تعليل لمحذوف . والتقدير : (وأتىٰ بقوله : « حقائق الأشياء ثابتة ، والعلم بها متحقق » ردّاً على القائلين . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق) الرد على القائلين بذلك ـ وهم العنادية والعندية ـ حصل بقوله : (حقائق الأشياء ثابتة) .

وقوله : (ولا علم بثبوت حقيقة . . .) إلىٰ آخره : الرد على القائلين بذلك ـ وهم اللاأدرية ـ حصل بقوله : (والعلم بها متحقق) كذا كتبوا .

وكتب بعضهم : إن الرد على القائلين بالأول وبالثاني حصل بقوله : (والعلم بها متحقق) ، لـٰكن الرد على القائلين بالثاني حصل بالتصديق ، والرد على القائلين بالأول حصل بالتصور ؛ لأنهم يقولون : لا ثبوت لشيء من الحقائق حتىٰ يتصور ، وحينئذ يكون حصل الرد عليهم مرتين ؛ الأولىٰ : بقوله : (حقائق الأشياء ثابتة) والثانية : بقوله : (والعلم بها متحقق) .

وقوله : (ولا بعدم ثبوتها) أتىٰ به لأنه لا يتم معنى الشك بدونه ؛ إذ المراد أنه رد على القائلين بالشك ؛ وهم اللاأدرية ، ومعنى الشك [لا يتمُّ][1] بدون نفي العلم

---

(١) زيادة من « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص٤٩) لا بد منها .

[التعريفُ بالسوفسطائيةِ وأنواعِهم] :

(خِلافاً لِلسُّوفَسْطَائِيَّةِ) فإنَّ منهم مَنْ يُنكِرُ حقائقَ الأشياءِ ، ويزعمُ . . . . . .

بعدم الثبوت ، فاندفع ما قد يتوهم من أن قوله : (والعلم بها متحقق) إنما هو رد لنفي العلم بثبوت حقيقة ، لا لنفي العلم بعدم ثبوتها .

قوله : (خلافاً للسوفسطائية) أي : قال أهل الحق ما سبق حالَ كونهم مخالفين للسوفسطائية عن آخرهم ، فقوله : (خلافاً للسوفسطائية) حال من (أهل الحق) ، وهو راجع للجملتين السابقتين ؛ فإن طائفتين من السوفسطائية تنكران ثبوت الحقائق ، وطائفة منهم تنكر تحقُّق العلم بها ، كما يعلم من صنيع الشارح .

والسوفسطائية : قوم من حكماء اليونان ، توغَّلوا في الرياضة حتىٰ أتوا بالهذيان الذي منه ما حكي عنهم ، وهم منسوبون إلىٰ (سُوفَسْطا) التي هي اسم للحكمة المُمَوَّهة كما سيذكره الشارح .

قوله : (فإن منهم . . .) إلىٰ آخره : تعليل لقوله : (خلافاً للسوفسطائية) .

وقوله : (من ينكر حقائق الأشياء) أي : ينكر ثبوتها في نفس الأمر ؛ بحسب ذاتها وبحسب الاعتقاد ، وإنكارهم للحقائق لا يختص بحقائق الأشياء التي هي الموجودات ، فتخصيصُ الشارح لإنكارهم لها بالذكر ؛ حيث قال : (من ينكر حقائق الأشياء) جريٌ علىٰ وفق السياق ؛ لأن سياق الكلام في حقائق الأشياء .

وقد تقدم تفسير الشيء بالموجود ، والأظهر أن تحمل الأشياء ها هنا على المعنى الأعم ؛ وهو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، فيدخل فيها الموجودات وغيرها .

قوله : (ويزعم) أي : يعتقد اعتقاداً باطلاً ، ويلزم علىٰ ذلك التناقض في

أنها أوهامٌ وخيالاتٌ باطلةٌ ؛ **وهمُ العِنادِيَّةُ** .

كلامهم : فإنهم نفوا حقائق الأشياء ، وأثبتوا الاعتقاد وهو حقيقة من الحقائق ؛ ففي كلامهم نفي وإثبات .

وقوله : (**أوهام**) أي : أمور متوهمة .

وقوله : (**وخيالات**) أي : أمور متخيلة ، وهاذا العطف من قبيل عطف المرادف .

وقوله : (**باطلة**) أي : لا ثبوت لها ؛ لا بحسب ذاتها ، ولا بحسب الاعتقاد ، فهي عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماءً ، حتىٰ إذا جاءه لم يجده شيئاً .

قوله : (**وهم العنادية**) نسبة إلى العناد ، سموا بذلك لأنهم يعاندون العقلاء في ثبوت حقائق الأشياء ، ويدعون الجزم بعدم تحقق شيء في نفس الأمر ، ولذلك قال في « شرح المواقف » : (ومنهم فرقة تسمىٰ بالعنادية ؛ وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً ، ويقولون : ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها قضية معارضة لها تقاومها وتماثلها في القوة)[1] ، فلا تتحقق نسبة أمر ما إلىٰ آخر في نفس الأمر ، فلا تكون الحقائق إلا أوهاماً وخيالات باطلة ؛ كالسراب ، فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي .

وهاذا كما ترىٰ **مخالف لما ذهب إليه الصوفية الوجودية** : من أن الكل في الحقيقة راجع إلى الوجود المجرَّد العاري عن التكثُّر ، وأن التمايز إنما هو بحسب التعيُّنات الوهمية ؛ **وهاذا هو المراد بوحدة الوجود** ، فمن قال : (مراد السوفسطائية نفْيُ حقيقةِ سوى الحق ، فيكون راجعاً إلىٰ مذهب الصوفية الوجودية) لم يتتبع كلامهم ، ولم يتفحص دلائلهم[2] .

---

(١) شرح المواقف (١/ ٨١) .

(٢) كذا في « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٤٥) .

ومنهم مَنْ يُنكِرُ ثبوتَها ، ويزعمُ أَنَّها تابعةٌ للاعتقاداتِ ؛ حتىٰ إنَّا إذا اعتقدنا الشيءَ جوهراً فجوهرٌ ، أو عرضاً فعرضٌ ، . . . .

قوله : (**ومنهم من ينكر ثبوتها**) أي : ينكر تقررها في نفس الأمر باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الاعتقادات .

وقوله : (**ويزعم أنها تابعة للاعتقادات**) أي : يعتقد اعتقاداً باطلاً أنها تابعة في الثبوت في نفس الأمر للاعتقاد ، فعندهم أنها غير ثابتة في نفس الأمر باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الاعتقاد ، وثابتة في نفس الأمر باعتبار الاعتقاد ، ففي كلامهم نفي وإثبات ، فيكون في كلامهم تناقض كالعنادية ، ولذلك قال في « شرح المقاصد » : (في كلام العندية والعنادية تناقضٌ ؛ حيث اعترفوا بحقيقة إثبات ونفي ، سيما إذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة)[1] .

وبما تقرر في بيان ما ذهب إليه العنادية والعندية : ظهر الفرق بين مذهبيهما ؛ لأن العنادية ينفون ثبوت الحقائق في نفس الأمر باعتبار ذاتها وباعتبار الاعتقاد ، والعندية ينفون ثبوتها في نفس الأمر باعتبار ذاتها ، لا باعتبار الاعتقاد ، كما في قواعد العربية ؛ فإنها ليست من العلوم الثابتة باعتبار ذاتها وقطع النظر عن لغة العرب ، ومن العلوم الثابتة باعتبار لغة العرب .

قوله : (**حتىٰ إنَّا** . . .) إلىٰ آخره : تفريع علىٰ كونها تابعة للاعتقادات ، فهو بكسر الهمزة .

وقوله : (**إذا اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر**) أي : إذا اعتقدنا الشيء كالحجر جوهراً فهو جوهر في نفس الأمر ؛ **تبعاً للاعتقاد** .

وقوله : (**أو عرضاً فعرض**) أي : إذا اعتقدنا الشيء كالشجر عرضاً فهو عرض في نفس الأمر ؛ **تبعاً للاعتقاد** .

---

(١) شرح المقاصد (١/ ٣٠) .

أو قديماً فقديمٌ ، أو حادثاً فحادثٌ ؛ وهمُ العِنْديَّةُ .

ومنهم مَنْ يُنكِرُ العلمَ . . . .

وقوله : (**أو قديماً فقديم**) أي : إذا اعتقدنا الشيء كالسماء والأرض قديماً فهو قديم في نفس الأمر ؛ **تبعاً للاعتقاد** .

وقوله : (**أو حادثاً فحادث**) أي : إذا اعتقدنا الشيء كزيد وعمرو حادثاً فهو حادث في نفس الأمر ؛ **تبعاً للاعتقاد** .

فالجوهرية والعرضية والقدم والحدوث بل وسائر المعاني . . تابعةٌ للاعتقادات عندهم ، بخلافه عندنا : **فإنا نقول** : نعتقد هـٰذا الشيء مرّاً ؛ لأنه في نفسه كذلك . **وهم يقولون** : هـٰذا الشيء مرٌّ ؛ لأنا نعتقده كذلك ، ويستندون بأن الصفراوي يجد السكر في فمه مرّاً ، فيدل على أن المعاني تابعة للإدراكات ، **ولذلك يقولون** : مذهب كل قوم حق بالنسبة إليه ، وباطل بالنسبة إلىٰ خصمه ؛ تبعاً للاعتقاد ؛ فلما كان مذهب الشخص بالنسبة إليه مطابقاً لما في نفس الأمر بالنظر لاعتقاده . . كان حقاً ، ولما كان بالنسبة إلىٰ خصمه مخالفاً لما في نفس الأمر بالنظر لاعتقاده . . كان باطلاً ، **كما أن تقديم المضاف على المضاف إليه حق بالنسبة للغة العرب ، وباطل بالنسبة للغة الفرس ، والعكس بالعكس** .

ولا يخفىٰ أنه يلزمهم كونُ الشيء الواحد جوهراً وعرضاً علىٰ تحقق الاعتقادين : بأن اعتقد شخص جوهريته وآخرُ عرضيته ، وكونُ الشيء الواحد قديماً وحادثاً كذلك .

قوله : (**وهم العندية**) نسبة إلىٰ (عند) بمعنى : الاعتقاد ، كما يقال : عند أبي حنيفة كذا ، وسموا عندية لأنهم يقولون : بأن ثبوت الأشياء تابع للعند ؛ أي : الاعتقاد .

قوله : (**ومنهم من ينكر العلم . . .**) إلىٰ آخره : فهـٰؤلاء لا يقولون بثبوت

بثبوتِ شيءٍ ولا ثبوتِهِ[1] ، ويزعمُ أنَّهُ شاكٌّ ، وشاكٌّ في أنَّهُ شاكٌّ ، وهلمَّ جرّاً ؛ وهمُ اللاأدريَّةُ[2] .

لنا تحقيقاً : أنَّا نجزمُ . . . .

حقائق الأشياء ولا بعدم ثبوتها ، بل يقولون : لا ندري .

قوله : (بثبوت شيء) أي : بثبوته في نفس الأمر .

وقوله : (ولا ثبوته) أي : وعدم ثبوته كذلك .

قوله : (ويزعم أنه شاك ، وشاك في أنه شاك) أي : يقول ذلك قولاً باطلاً ، فهـٰذا الزعم بمعنى القول الباطل ، لا الاعتقاد الباطل ؛ إذ لا اعتقاد للشاك ، وفسره العصام بالاعتقاد الباطل ، وألزمهم التناقض ؛ حيث اعتقدوا أنهم شاكون مع كونهم أنكروا الاعتقاد[3] .

قوله : (وهلم جراً) أي : ويستمر علىٰ كونه شاكاً في كونه شاكاً ، فيشك في أنه شاك ، ويشك في أنه شاك ، وهـٰكذا إلىٰ ما لا نهاية له .

قوله : (وهم اللاأدرية) نسبة لـ (لا أدري) لأنه إذا سئل أحدهم عن أي شيء أجاب بلا أدري ، ويقال : هم أفضل السوفسطائية كما قاله العلامة العصام[4] ؛ لأن الشاك أفضل من الجاهل جهلاً مركباً .

قوله : (لنا تحقيقاً : أنا نجزم . . .) إلىٰ آخره ، **لنا** : خبر مقدم ، **وأنا نجزم** : مبتدأ مؤخر ، **وتحقيقاً** : إما حال أو تمييز ، **والمعنىٰ على الأول** : جزمُنا بالضرورة . . . إلىٰ آخره دليلٌ لنا حال كونه تحقيقاً ؛ أي : محقِّقاً لما ادعيناه من

---

(١) وقع في بعض النسخ : بزيادة الباء بعد (لا) ، وهو تصحيف . « فرهاري » (ص٧٥) .

(٢) انظر « تلخيص المحصل » لنصير الدين الطوسي (ص٤٠) .

(٣) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص٥٠) .

(٤) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص٥٠) .

بالضرورةِ بثبوتِ بعضِ الأشياءِ بالعِيانِ ، وبعضِها ....

ثبوت حقائق الأشياء ، وأن العلم بها متحقق ، **وعلى الثاني** : جزمُنا بالضرورة... إلى آخره دليلٌ لنا من جهة التحقيق ؛ أي : تحقيق ما ادعيناه مما ذكر ؛ لأنه يعلم منه ثبوت حقائق الأشياء وأن العلم بها متحقق ؛ فإن ثبوت حقائق الأشياء هو متعلق الجزم المذكور ، **والجزم** : هو العلم .

وعلم من قوله : (تحقيقاً) أن هـٰذا الدليل دليل تحقيقي ، **والدليل التحقيقي** : هو المحقِّق للمدَّعىٰ وإن لم يكن ملزماً للخصم كما هنا ؛ فإن هـٰذا الدليل لا يلزم السوفسطائية ؛ لأنهم يقولون : إن ما جزمتم به وهمٌ وخيال .

قوله : (**بالضرورة**) أي : جزماً ملتبساً بالضرورة .

فإن قيل : قد جعل الشارح الجزم بالضرورة شاملاً لما ثبت بالبيان ؛ أي : البرهان ، مع أن ما ثبت بالبرهان ليس بالضرورة ؛ لأن الضرورة عدم التوقف على النظر والاستدلال ، فلا يظهر جعل الجزم بالضرورة شاملاً لما ثبت بالبيان .

أجيب : بأن المراد بالضرورة اليقينُ ، لا عدمُ التوقف على النظر والاستدلال .
والمعنىٰ : جزماً ملتبساً باليقين من ملابسة العام للخاص ؛ لأن الجزم أعم من اليقين ، أو أن المراد بالبيان : التنبيه ، لا البرهان ، والضروري قد ينبَّهُ عليه ؛ لأنه قد يغفل عنه .

قوله : (**بثبوت**) متعلق بـ (نجزم) ، والباء فيه للتعدية .

وقوله : (**بعض الأشياء**) أي : الذي هو الضروري منها .

وقوله : (**بالعيان**) متعلق بـ (نجزم) ، والباء فيه للسببية ، **والعيان** ـ بكسر العين ـ : المعاينة ؛ وهي المشاهدة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة ؛ لا بخصوص البصر .

وقوله : (**وبعضها**) أي : الذي هو النظري منها ؛ كحدوث العالم .

بالبيانِ .

وإلزاماً : أنَّهُ إنْ لم يتحقَّقْ نفْيُ الأشياءِ فقد ثبتَتْ ، وإنْ تحقَّقَ والنفْيُ حقيقةٌ مِنَ الحقائقِ ؛ ....

وقوله : (**بالبيان**) متعلق بـ (نجزم) ، والباء فيه للسببية ، **والبيان** : إما البرهان ، أو التنبيه على ما تقدم .

قوله : (**وإلزاماً**) عطف على (تحقيقاً) ، فهو إما حال أو تمييز ، **والمعنى على الأول** : الترديدُ الآتي دليلٌ لنا حال كونه إلزاماً ؛ أي : ملزماً للسوفسطائية أن يقولوا بما قاله أهل الحق ، **وعلى الثاني** : الترديدُ الآتي [دليل] لنا من جهة الإلزام ؛ أي : إلزام السوفسطائية أن يقولوا بما قاله أهل الحق .

وعلم من قوله : (إلزاماً) أن هـٰذا الدليل دليل إلزامي ، **والدليل الإلزامي** : هو الملزم للخصم أن يقول بمدَّعى المستدِلِّ وإن لم يكن محققاً للمدَّعىٰ ؛ لكون إحدىٰ مقدماته غير صحيحة ، **لـٰكن الخصم يعترف بصحتها** ، وهـٰذا الدليل محقِّق للمدَّعىٰ أيضاً ، وإنما أتىٰ بهـٰذا الدليل الإلزامي ـ مع أن الحق أنه لا طريق للمناظرة معهم كما سيجيء ـ لحفظ الطالب للحق من اتباع ما ذهبوا إليه من الباطل ؛ لأنه إذا رأىٰ أن لنا دليلاً يلزمهم رسخ في ذهنه اعتقاد بطلان ما ذهبوا إليه .

قوله : (**أنه**) أي : الحال والشأن .

وقوله : (**إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت**) أي : إن لم يثبت نفي الأشياء الذي ادعيتموه بقولكم : (لا شيء من الحقائق ثابت) فقد ثبتت الأشياء ؛ أي : جنسها ؛ لما علمت فيما تقدم من أن المراد الجنس ، فكأنه قال : فقد ثبت بعض الأشياء ضرورةَ أنه إذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الإيجاب الجزئي ، وإلا لزم ارتفاع النقيضين ، مع أن عدم ارتفاع النقيضين واجب ، فارتفاعهما محال .

وقوله : (**وإن تحقق والنفي. . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : وإن ثبت نفيكم المذكور

لكونِهِ نوعاً مِنَ الحكمِ . . فقد ثبتَ شيءٌ مِنَ الحقائقِ ، فلم يصحَّ نفْيُها على الإطلاقِ ، . . . .

في نفس الأمر والحال أن النفي حقيقة من الحقائق ، فالجملة حالية .

وقوله : (**لكونه نوعاً من الحكم**) أي : لكون النفي قسماً من الحكم ، وهو حقيقة من الحقائق ، فيكون النفي كذلك ؛ لأن ما كان قسماً من شيء هو من أفراد شيء آخر . كان فرداً من أفراد ذلك الشيء الآخر .

وقوله : (**فقد ثبت شيء من الحقائق**) أي : الذي هو نفيكم المذكور .

وقوله : (**فلم يصح نفيها على الإطلاق**) أي : كما قلتم ؛ لمعارضته بثبوت شيء من الحقائق ؛ وهو النفي الذي اعترفتم به ، فالإيجاب الجزئي أبطل السلب الكلي .

ويرد على الشق الأول من الترديد : أن عدم ارتفاع النقيضين خيال عندهم . وحينئذ فلا يلزم من عدم تحقق نفي الأشياء ثبوتها ، فلا يكون هـٰذا الدليل ملزماً لهم ، فلا يصح قوله : (وإلزاماً . . .) إلىٰ آخره ، **فالصواب في الإلزام** : أن يقتصر على الشق الأخير من الترديد ؛ وهو قوله : (وإن تحقق والنفي . . .) إلىٰ آخره . فيقال : إنكم جزمتم بنفي الحقائق على الإطلاق ، موجودة كانت أو معدومة ؛ حيث قلتم : لا شيء من الحقائق بثابت ، وهـٰذا النفي من جملة تلك الحقائق . وقد اعترفتم بأنه ثابت في نفس الأمر ؛ حيث تمسكتم في إثباته بالشُّبه ، فقد ثبت بعض ما نفيتم ، فينتقض نفيكم الذي ادعيتموه .

ولا يرد علىٰ هـٰذا الشق مثل ما ورد على الشق الأول ؛ **بأن يقال** : النفي من المخيلات عندهم ؛ لأنهم معترفون بإثباته ، حتىٰ تمسكوا علىٰ إثباته بالشُّبه .

وظاهر ما تقرر: أن إنكارهم للحقائق شامل للموجودات وغيرها، وعليه : فإلزامهم بالنفي ظاهر ، وقد يتوهم أن إنكارهم مقصور على الحقائق الموجودات ،

ولا يخفىٰ أَنَّهُ إنَّما يتمُّ على العِناديَّةِ .

وحينئذ يكون إلزامهم بالنفي غير ظاهر ؛ لأنه ليس من الحقائق الموجودات ، فيوجَّهُ الإلزام : بأن النفي حكم ، والحكم تصديق ، والتصديق قسم من العلم ، والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج ، ويرد علىٰ هـٰذا التوجيه : أنه لا وجود للعلم في الخارج عند الأكثر من المتكلمين ، وإنما هو من النِّسَب والإضافات ، فكيف يمكن إلزامهم بأمر ينكر وجودَهُ أكثرُ من يثبت الحقائق ، ولو ثبت أنه موجود فبأنظار دقيقة ، فكيف ينبني الإلزام لمنكري أجلى البديهيات علىٰ مثل الأمر الخفي ؟!

لا يقال : لا حاجة في توجيه الإلزام علىٰ توهم أن يكون إنكارهم مقصوراً على الموجودات في الخارج إلى التكلف السابق ؛ لأن ترديد الإلزام إنما هو في التحقق ؛ وهو بمعنى الوجود ، **فيصير معنى الترديد حينئذ** : إن لم يوجد في الخارج والنفي حقيقة من الحقائق فقد ثبت شيء من الحقائق ؛ وهو النفي ؛ لأنا نقول : ليس التحقق ها هنا بمعنى الوجود في الخارج ، بل بمعنى الثبوت في نفس الأمر ؛ لأنه لو كان بمعنى الوجود في الخارج لبطلت الملازمة في الشق الأول من ترديد الإلزام ، وهو إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت ؛ **لأن معناه علىٰ ذلك** : إن لم يوجد نفي الأشياء في الخارج فقد ثبتت الأشياء ؛ أي : وجدت ، مع أن عدم وجود نفي الأشياء في الخارج لا يستلزم وجود الأشياء ؛ لجواز أن يكون النفي ثابتاً في نفسه معدوماً في الخارج ، فلا توجد الأشياء لثبوت نفيها في نفسه وإن كان معدوماً في الخارج .

قوله : (**ولا يخفىٰ أنه إنما يتم على العنادية**) أي : لأنهم نافون لثبوت الأشياء في نفس الأمر باعتبار ذاتها وباعتبار الاعتقاد .

وعدم تمامه على اللاأدرية ظاهر ؛ لأنهم [لا] ينفون الأشياء كما لا يثبتونها ، بل شاكُّون وشاكُّون في أنهم شاكُّون ، فإذا وجهنا إليهم الإلزام المذكور يقولون :

لا ندري هل تحقق النفي أو لا .

وأما عدم تمامه على العندية ففيه تأمل ؛ لأنهم يقولون بنفي الأشياء في نفس الأمر بالنظر لذاتها ، وإن كانوا يقولون بثبوتها في نفس الأمر بالنظر للاعتقاد ، فحينئذ يتوجه إليهم الإلزام المذكور بالنسبة إلى نفيهم للأشياء في نفس الأمر بالنظر لذاتها ؛ **فيقال لهم** : إن لم يتحقق نفي الأشياء في نفس الأمر بالنظر لذاتها .. فقد ثبتت الأشياء في نفس الأمر بالنظر لذاتها ، وإن تحقق في نفس الأمر والنفي حقيقة من الحقائق .. فقد ثبت شيء من الحقائق في نفس الأمر بالنظر لذاته ، فلم يصح نفي ثبوتها في نفس الأمر بالنظر لذاتها على الإطلاق .

وقد عرفت أنه يرد على الشق الأول ما تقدم ، **فالصواب في الإلزام** : الاقتصار على الشق الأخير .

قوله : (**قالوا** . . .) إلى آخره : هـٰذا قدح في الدليل الأول ؛ وهو التحقيقي المشار له بقوله : (لنا تحقيقاً . . .) إلى آخره ، والضمير للسوفسطائية ، لكن المراد بهم فرقة منهم وهم اللاأدرية ؛ لأن ما ذكر دليلهم ؛ إذ لا يحصل منه إلا الشك ؛ **فإن حاصله** : أنه لا وثوق بالعيان الذي هو سبب في الضروريات ، ولا بالبيان الذي هو سبب في النظريات ، فتعين الشك .

ويمكن أن يقال : إنه دليل العنادية والعندية أيضاً على نفي الثبوت في نفس الأمر ، لـٰكن بضميمة أن ما لا دليل عليه ليس بثابت ؛ لأن الأصل العدم .

لا يقال : إن الشك من قبيل التصور ، فكيف تقيم اللاأدرية عليه دليلاً مع أن الدليل لا يقال إلا على التصديق ؟ **لأنا نقول** : غرضهم من هـٰذا الدليل حصول الشك ، لا إثبات أمرٍ أو نفيه .

واعلم : أنه اختلف في تصدير الكتب الكلامية بأمثال هـٰذه الشبهات . فقد

[تحريجةٌ : الضروريّاتُ حسيّاتٌ وبديهيّاتٌ ، وقد يقعُ فيها الشكُّ] :

الضروريّاتُ : منها : حسيّاتٌ ، والحسُّ قد يغلطُ كثيراً ؛ . . . .

بعضهم : إنه تضليل لطلاب الحق ، **وقال العلامة العصام** : (ونحن نقول : ذكر هٰذه الكلمات المزيغة بمنزلة الإيقاظ للطالب من نوم الغفلة ، والتنبيه له علىٰ أنه لا يعتمد علىٰ ما يبدو للعقل إلا بعد أن يتأمل حق التأمل) انتهىٰ ببعض تصرف[1] .

قوله : (الضروريات) أي : الحقائق المدركة بالضرورة ، التي هي من جملة الحقائق التي وقع فيها النزاع بين أهل الحق والسوفسطائية ، **والضروريات** : جمع ضروري ؛ وهو ما لا يتوقف علىٰ نظر واستدلال وإن توقف **علىٰ حدس** ؛ أي : تخمين ؛ كقولهم : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، **أو علىٰ تجربة** ؛ كقولهم : السقمونيا مسهلة للصفراء ، **أو علىٰ حس** ؛ كقولهم : النار حارة .

ومما يتنبه له : أن قولهم : الضروريات والبديهيات والنظريات والخلط[2] والاختلافات والأَحْول والصفراوي وغير ذلك .. مبني علىٰ زعم أهل السنة ، فقولهم : الضروريات ؛ أي : علىٰ زعمكم ، وكذا الباقي ؛ لأنهم يدعون الشك في كل شيء حتىٰ في الشك نفسه .

قوله : (منها حسيات) أي : من الضروريات حقائق تدرك بالحس ؛ بأن كانت تدرك بإحدى الحواس الخمس الظاهرة .

قوله : (والحس قد يغلط كثيراً) أي : وكلما كان كذلك فلا وثوق بمعلومه ، فحصل الشك ، وقس علىٰ ذلك ، **ويغلط** : بفتح اللام كـ (يعلم) ، **وإسناد الغلط إلى الحس مجاز** ؛ **إذ** هو سبب في غلط صاحبه ، كما يشير إليه التمثيل بالأحول والصفراوي .

---

(١) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص ٥٤) ، وفيه : (المزيفة) بدل (المزيغة) .

(٢) أراد : خلط الصفراء كما سيبينه .

كالأحولِ يرى الواحدَ اثنينِ ، والصفراويِّ يجدُ الحلْوَ مرّاً ، . . . .

فإن قيل : (قد) الداخلة على المضارع للقلة ، وحينئذ فالإتيان بـ (قد) ينافي قوله : (كثيراً) .

أجيب : بأن (قد) الداخلة على المضارع قد تستعار للتحقيق ، فتستعمل فيه أيضاً ؛ كما في قوله تعالىٰ : ﴿ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ ﴾ [الأحزاب : ١٨] ، على أن التقليل بحسب الإضافة لا ينافي الكثرة في نفسه ، فقلة الغلط بالنسبة للإصابة لا تنافي كثرته في ذاته .

وقال بعض الفضلاء[1] : التحقيق أن (قد) الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ، ولا شك أن ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة بحسب المادة . انتهىٰ .

قوله : (كالأحول) هـٰذه مثال لمن غلط بسبب حس البصر ، والمراد بالأحول : من يتكلف الحول بغمز جفنه ؛ لأنه الذي يرى الواحد اثنين ، وأما الأحول الخلقي فلا يرى الواحد اثنين ؛ لاعتياده الوقوف على الصواب في الرؤية .

قوله : (يرى الواحد اثنين) أي : بسبب انحراف في القصبتين ، أو غير ذلك ؛ كانقسام الشعاع في رؤية من يتكلف الحول بغمز جفنه ، فرأى القمر قمرين ، وقوله : (اثنين) مفعول مطلق بتقدير مضاف ؛ أي : يرى الواحد رؤية اثنين ، لا مفعول ثانٍ ليرىٰ ؛ لأنها بصرية ، وهي لا تنصب إلا مفعولاً واحداً .

قوله : (والصفراوي) هـٰذا مثال لمن غلط بسبب حس الذوق ، والصفراوي : هو الذي ساء مزاجه فغلب عليه خلط الصفراء .

قوله : (يجد الحلو مراً) أي : بسبب تكيُّفه عند ملاقاته فمه بكيفية فمه ،

---

(١) نقله العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٥٠) .

ومنها : بديهيّاتٌ ، وقد يقعُ فيها اختلافاتٌ ، وتعرضُ شُبهٌ يُفتقرُ في حلّها إلىٰ أنظارٍ دقيقةٍ ، . . . .

وقوله : (مراً) مفعول مطلق بتقدير مضاف ؛ أي وجدان مرّ ، لا مفعول ثان لـ (يجد) **لأنه بمعنىٰ يصيب** ؛ وهو لا ينصب مفعولين ، إلا إذا كان بمعنى اليقين .

قوله : (**ومنها : بديهيات**) أي : ومن الضروريات حقائقُ تدرك بالبداهة ؛ أي : بمجرد التوجه إليها ، **والبديهيات** : جمع بديهي ؛ وهو ما لا يتوقف علىٰ شيء أصلاً ، **وقيل** : ما لا يتوقف علىٰ نظر واستدلال وإن توقف علىٰ حدس أو تجربة أو حس ، **فهو** أخص من الضروري على الأول ، ومرادف له على الثاني ، ويؤخذ من قوله : (منها ، ومنها) أن الضروريات لا تنحصر في الحسيات والبديهيات وإنما اقتصر عليهما ؛ **لأنهما أظهر الأقسام** .

قوله : (**وقد يقع فيها اختلافات**) أي : كأن يقال : إمكان انقلاب الرصاص ذهباً ثابت في نفس الأمر ، **فيقال** : ليس بثابت في نفس الأمر .

وقوله : (**وتعرض شبه يفتقر في حلها إلىٰ أنظار دقيقة**) أي : كأن يقول في المثال المتقدم : (من قال بعدم الثبوت لو كان ثابتاً . . لكان إمكان انقلاب الواحد من نصفيته للاثنين إلىٰ ربعيته لهما ثابتاً) فيفتقر في حل تلك الشبهة إلىٰ نظر دقيق ؛ بأن يقال : فرق بين انقلاب الرصاص ذهباً ، وانقلاب الواحد من النصفية إلى الربعية ؛ لأن الأول ممتنع عادة فقط ، وأما الثاني فهو ممتنع عقلاً وعادة .

والشُّبه : جمع شبهة ؛ وهي ما يظن دليلاً وليس بدليل ، **وإن شئت قلت** : كلام مزخرف الظاهر فاسد الباطن ، **وحلُّها** : دفعها ، **والأنظار** : الأدلة ، **والدقيقة** : الخفية التي يختص بإدراكها الأذكياء ، ومن الجائز ألا يطلع عليها ، فلا ترتفع الشبه ، وحينئذ يكون عروض الشبه مانعاً من الجزم بثبوت البديهيات ، فيحصل الشك كما تقول اللاأدرية .

والنظريَّاتُ فرعُ الضروريَّاتِ ، ففسادُها فسادُها ؛ ولهٰذا كثُرَ فيها اختلافُ العقلاءِ .

قلنا : غَلَطُ الحِسِّ في البعضِ ....

قوله : (والنظريات) أي : الحقائق المدركة بالنظر ، التي هي من جملة الحقائق التي وقع فيها النزاع بين أهل الحق والسوفسطائية ، والنظريات : جمع نظري ، وهو ما يتوقف على نظر واستدلال ، وذلك كحدوث العالم .

وقوله : (فرع الضروريات) أي : لأنها لا تستنتج إلا من الضروريات ابتداءً أو انتهاءً ، فإذا كانت المقدمات نظرية فلا بد من أن تنتهي إلىٰ مقدمات ضرورية .

وقوله : (ففسادها فسادها) أي : ففساد الضروريات سبب فسادها ؛ أي : النظريات ؛ لابتناء النظريات على الضروريات .

قوله : (ولهٰذا كثر فيها اختلاف العقلاء) أي : ولأجل كون فساد الضروريات سبب فساد النظريات كثر فيها اختلاف العقلاء ، **وبحث فيه** : بأن اختلاف العقلاء في النظريات لا يترتب علىٰ ذلك فضلاً عن كثرته .

نعم ؛ الاختلاف في الضروري يوجب الاختلاف في النظري المبني عليه ، وحيث كثر الاختلاف فيها لم يحصل جزم بحقِّيَّتها ، بل يحصل الشك كما تقول اللاأدرية .

قوله : (قلنا ...) إلىٰ آخره ؛ أي : قلنا ذلك في رد شبههم التي قدحوا بها في دليلنا .

فقوله : (غلط الحس في البعض ...) إلىٰ آخره : رد لشبهة القدح في الحسيات ، وقوله : (والاختلاف في البديهي ...) إلىٰ آخره : رد لشبهة القدح في البديهيات ، وقوله : (وكثرة الاختلافات ...) إلىٰ آخره : رد لشبهة القدح في النظريات .

لأسبابٍ جزئيَّةٍ . لا ينافي الجزمَ بالبعضِ بانتفاءِ أسبابِ الغلط ، . . . .

ولم يتعرض لقوله : (تعرض شُبَه يُفتقر في حلها إلىٰ أنظار دقيقة) **وحاصله** : أن عروض الشبه التي يفتقر في حلها إلىٰ أنظار دقيقة لا يقدح في الجزم بثبوت البديهيات في نفس الأمر ؛ فإن العقل يجزم بها بالبداهة ، لا بالنظر حتىٰ يقدح عروض الشبه المذكورة في جزمه بذلك ، فإذا عرضت له لا يلتفت إليها ؛ لجزمه ببطلانها إجمالاً بسبب كونها مصادمة للضرورة ، ولو تصدىٰ بحلها الذي يفتقر فيه إلىٰ أنظار دقيقة لم يكن لتحصيل الجزم ، بل دفعاً بها لما يقع في ذهن القاصرين من تلك الشبه .

قوله : (**غلط الحس . . .**) إلىٰ آخره : **حاصل هٰذا الرد** : منع كبرىٰ قياس مشار إليه بقوله فيما تقدم : (والحس قد يغلط . . .) إلىٰ آخره ، **ونظمه هٰكذا** : الحس قد يغلط في بعض الأفراد ، ومتىٰ غلط في البعض جاز أن يغلط في الكل ، **وتقرير المنع أن يقال** : لا نسلم أن الحس إذا غلط في البعض جاز أن يغلط في الكل ؛ فإن الغلط في البعض إنما هو لأسباب جزئية موجودة في ذلك البعض ، وهو لا ينافي الجزم في البعض الآخر بسبب انتفاء أسباب الغلط .

قوله : (**في البعض**) أي : بعض الأفراد ؛ كالأحول ، والصفراوي ، وكراكب السفينة ؛ فإنه يتحرك شعاع بصره على الشط فيراه سائراً .

وقوله : (**لأسباب جزئية**) أي : كالحول ، وخلط الصفراء ، وتحرك شعاع بصر راكب السفينة على الشط .

قوله : (**لا ينافي الجزم بالبعض**) أي : لا ينافي الجزم بثبوت الحقائق الحسية ؛ كحلاوة العسل في البعض الآخر من الأفراد ، فالباء بمعنىٰ (في) وإن كان قد يتوهم أنها علىٰ بابها ، وتكون صلة للجزم .

قوله : (**بانتفاء أسباب الغلط**) أي : بسبب انتفاء أسباب الغلط .

فإن قيل : لعل هناك سبباً عاماً لغلط عام لجميع الأفراد ، فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتىٰ يقال : إن غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي

والاختلافُ في البديهيِّ لعدمِ الإلْفِ أو لخفاءٍ في التصوُّرِ . . لا ينافي البداهة .

الجزم في البعض الآخر بانتفاء أسباب الغلط ؟

أجيب : بأنا لا نسلم أن يكون هناك سبب عام لغلط عام لجميع الأفراد ؛ لأن العقل جازم بانتفائه في بعض المواد ـ كما في مثل حلاوة العسل ـ جزماً عادياً لا يتطرق إليه شائبة وهم الغلط ، وإمكان تحققه في نفسه ـ وإن لم يعلم لجميع الأفراد ـ لا ينافي الجزم العادي ؛ فإنا نجزم أن جبل أُحُد لم ينقلب ذهباً جزماً عادياً مع إمكان الانقلاب في نفسه[1] ، على أن الكلام على سبيل التحقيق لمدَّعانا ، لا الإلزام للسوفسطائية . وحينئذ فلا يقدح عدم تسليم السوفسطائية انتفاء جميع أسباب الغلط .

قوله : (**والاختلاف في البديهي** . . .) إلىٰ آخره : **حاصل هٰذا الرد** : منع كبرىٰ قياس مشار إليه بقوله فيما تقدم : (وقد يقع فيها اختلافات) ، ونظمه هٰكذا : البديهيات قد يقع فيها اختلافات ، وكلما كان كذلك فلا جزم بثبوته ، وتقرير المنع أن يقال : لا نسلم أن الاختلافات في البديهيات تنافي البداهة التي هي سبب في الجزم بثبوتها ؛ لأن الاختلافات لعدم الإلف ؛ أي لكونها غير مألوفة ، أو لخفاء في التصور . . إما لقصور الذهن ، وإما لعدم استحضارها ، وإما لغير ذلك .

قوله : (**لعدم الإلف**) أي : كما في إمكان انقلاب الرصاص ؛ فإن ذلك غير مألوف .

وقوله : (**أو لخفاء في التصور**) أي : كما في كون الواحد عُشْرَ عُشْرِ المئة .

قوله : (**لا ينافي البداهة**) أي : التي هي سبب في الجزم بثبوتها الذي هو المطلوب ، فلو قال : (لا ينافي الجزم بثبوتها) لكان أولىٰ ؛ لأن النزاع فيه بين السوفسطائية وأهل الحق .

---

(١) تأمل في قوله : (عادياً) ، ولعل الصواب (يقينياً) كما في « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص ١٥١) .

وكثرةُ الاختلافاتِ لفسادِ الأنظارِ . . لا تنافي حقيَّةَ بعضِ النظريَّاتِ .

والحقُّ : أنَّهُ لا طريقَ إلى المناظرةِ معَهم[1] ، خصوصاً اللاأدرية ؛ لأنَّهم لا يعترفونَ بمعلومٍ ليثبتَ بهِ مجهولٌ ، . . . .

قوله : (**وكثرة الاختلافات . . .**) إلىٰ آخره : **حاصل هـٰذا الرد** : منع كبرىٰ قياس مشار إليه بقوله فيما تقدم : (ولهـٰذا كثر فيها اختلاف العقلاء) ، **ونظمه هـٰكذا** : النظريات كثر فيها اختلاف العقلاء ، وكل ما كان كذلك فلا جزم بثبوته ، **وتقرير المنع أن يقال** : لا نسلم أن كثرة الاختلافات في النظريات تنافي الجزم بثبوتها ؛ لأن كثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا تنافي أن بعض النظريات حق .

قوله : (**لفساد الأنظار**) أي : الأدلة ، كما لو قيل : العالم ليس بمتغير ، وكل ما كان كذلك لا صانع له .

وقوله : (**لا تنافي حقية بعض النظريات**) أي : لا تنافي كون بعض النظريات ـ ككون العالم له صانع ـ حقاً ؛ أي : ثابتاً في نفس الأمر .

قوله : (**والحق : أنه لا طريق إلى المناظرة معهم**) أي : السوفسطائية بجميع فرقهم **الثلاث** ؛ بدليل قوله : (خصوصاً اللاأدرية) ، **والمناظرة** : مقابلة الحجة بالحجة بقصد إظهار الحق ، وتقدم أنه لا منافاة بين هـٰذا وما تقدم من إلزامهم ، فلا تغفل .

قوله : (**خصوصاً اللاأدرية**) أي : أخص اللاأدرية من بين السوفسطائية خصوصاً ؛ لأنهم يشكون في كل شيء ، حتىٰ يشكون في أنهم شاكون وهـٰكذا .

قوله : (**لأنهم لا يعترفون . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : مع أن المناظرة لا بد فيها من اتفاق الخصمين علىٰ معلوم ليثبت به مجهول ؛ إذ المناظرة لا تكون إلا لإثبات

---

(١) قال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ١٢) : (**وأجمع العقلاء علىٰ أن لا مناظرة بيننا وبين مَنْ هـٰذا قوله**) .

بلِ الطَّريقُ : تعذيبُهم بالنارِ[1] ؛ ليعترفوا أو يحترقوا[2] .

وسُوفَسْطا : ....

مجهول بمعلوم ، وهلذا تعليل لقوله : (والحق : أنه لا طريق إلى المناظرة معهم) فالضمير في قوله : (لأنهم ...) إلىٰ آخره : للسوفسطائية مطلقاً ، خلافاً لمن جعل التعليل لقوله : (خصوصاً اللاأدرية) ، وجعل الضمير لـ (اللاأدرية) فقط .

قوله : (بل الطريق) في إفحامهم ، وهلذا إضراب انتقالي عن قوله : (والحق : أنه لا طريق إلى المناظرة معهم) .

وقوله : (تعذيبهم بالنار) أي : وإن كان حراماً ؛ لخبر : « إذا قتلتُم فأحسنوا القِتْلة »[3] ، فلا يلزم من ذلك جوازه ؛ حتىٰ يقال : تعذيبهم بالنار غير جائز .

قوله : (ليعترفوا) أي : بثبوت حقائق الأشياء ، وتحقق العلم بها ؛ لإدراكهم حرارة النار .

وقوله : (أو يحترقوا) أي : إن استمروا على الإنكار ؛ إذ باستمرارهم على الإنكار سيستمر تعذيبهم حتىٰ يحترقوا ، فإذا احترقوا ارتاح أهل الحق من منازعتهم .

قوله : (وسُوفَسْطا) أي : المنسوب إليه السوفسطائية .

---

(١) قال الإمام الرازي في « المحصل » (ص٤٠) : (بل الطريق أن يُعذَّبوا حتىٰ يعترفوا بالحسيات ، وإذا اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبديهيات ؛ أعني : الفرق بين وجود الأمر وعدمه) ، وقال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (ص ١/ ١٤) : (ثم يؤلمون بالضرب وقطع الجوارح ، فإذا ضجروا وصاحوا واستغاثوا .. يقال لهم : اعتقدوا أن ما يفعل بكم هو إلذاذ وإنعام وإيصال الراحة إليكم ؛ ليصير كذلك تبعاً لاعتقادكم ! فتنهتك حينئذ أستارهم ، ويتبين عنادهم ومكابرتهم) .

(٢) قال العلامة نصير الدين الطوسي في « تلخيص المحصل » (ص٤٠) معللاً تعذيبهم : (اختاروه ؛ لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها ؛ ليتمكنوا من إرشادهم ، أو البحث معهم بناء على ما اعترفوا به) .

(٣) رواه مسلم (١٩٥٥) من حديث سيدنا شداد بن أوس رضي الله عنه .

اسمٌ للحكمةِ المموَّهةِ والعلمِ المزخرفِ ؛ لأنَّ (سُوفا) معناهُ : الحكمةُ والعلمُ ، و(أسطا)[1] معناهُ : المزخرفُ والغلطُ ، ومنهُ اشتُقَّتِ السفسطةُ ، . . . .

وقوله : (**اسم** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : اسم مركب من (سوفا) و(أسطا) كما يؤخذ من كلام الشارح ، حذفت عند التركيب همزة (أسطا) للتخفيف ، ثم حذفت الألف لالتقاء الساكنين ، وهو لفظ يوناني .

قوله : (**للحكمة المموهة**) الحكمة والعلم بمعنىً ، والمموَّه والمزخرف بمعنىً ؛ فقوله : (**والعلم المزخرف**) من قبيل عطف التفسير ، **ومعنى المموه والمزخرف** : المزيَّنُ الظاهر ، الفاسدُ الباطن .

قوله : (**لأن سوفا** . . .) إلىٰ آخره : تعليل لقوله : (اسم للحكمة . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (**معناه : الحكمة والعلم**) العطف فيه للتفسير كما علمت .

وقوله : (**معناه : المزخرف**) أي : المزين الظاهر .

وقوله : (**والغلط**) أي : الفاسد الباطن ، ولو قال : (والمموه) بدل قوله : (والغلط) لكان أوفق بما قبله .

قوله : (**ومنه اشتقت السفسطة**) أي : ومن (سوفسطا) أخذت السفسطة التي هي المغالطة والتلبيس ؛ كأن يقال : (الحجر ميت ، وكل ميت جماد) ، **ومنها المغالطة الخارجية** ؛ وهي أن يغالط أحد الخصمين الآخر بكلام ليغيظه به ؛ وهي حرام ما لم تدع ضرورة إليها في دفع نحو كافر ، ومن ذلك ما وقع للقاضي الباقلاني أنه أقبل علىٰ مجلس المناظرة وفيه ابن المعلِّم رئيس الروافض ، فالتفت إلىٰ أصحابه وقال : قد جاءكم الشيطان ، فسمع القاضي ذلك من بُعدٍ ، فلما جلس أقبل على ابن المعلم وأصحابه وقال لهم : قال الله تعالىٰ : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَـٰطِينَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ

---

(١) بفتح الهمزة وكسرها ، والفتح أفصح . « فرهاري » (ص٨٥) .

كما اشتُقَّتِ الفلسفةُ مِنْ (فيلاسوفا) أي : محبُّ الحكمةِ[1] .

تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ [مريم : ٨٣][2] ، وقد وقع له غير ذلك ، حتىٰ تعجب الناس لفطنته .

قوله : (كما اشتقت الفلسفة) أي : كما أخذت الفلسفة التي هي العلوم الحكمية .

وقوله : (من فيلاسوفا) أي : من هاذا المركب من (فيلا) ومعناه المحبة ، و (سوفا) ومعناه الحكمة والعلم ، كما تقدم قريباً ، وهو اسم يوناني .

قوله : (أي : محب الحكمة) كناية عن عالم الحكمة ؛ لأن من علم شيئاً أحبه ؛ فإن المرء لا يزال محباً لما علمه ، وعدواً لما جهله ، فيكون بمعنى الحكيم .

* * *

---

(١) قال الطوسي في « تلخيص المحصل » (ص٤٠) : (والحقُّ : أن تصدير كتاب الأصول الدينية بمثل هاذا الكلام . . يقتضي تضليل طلاب الحق) ، وتقدم الرد عليه (ص ٢١٨ـ ٢١٩) .

(٢) انظر « تاريخ بغداد » (٢/ ٤٥٥) .

الكلام في أسباب المعارف (١)

[حدُّ العلمِ] :

(وَأَسْبَابُ ٱلْعِلْمِ) وهو ....

قوله : (وأسباب العلم . . .) إلىٰ آخره : لما ذكر أن حقائق الأشياء ثابتة ، وأن العلم بها متحقق ، خلافاً للسوفسطائية في إنكارهم لذلك ؛ لتمسكهم بالطعن في الحس وبداهة العقل والنظر المتفرع عنهما . . عقَّب ذلك بذكر أن الحس والعقل من أسباب العلم فقال : (وأسباب العلم . . .) إلىٰ آخره ، إشارة إلىٰ إثبات السببين اللذين طعنوا فيهما ، مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح قول أهل الحق ، وإنما لم يقل : (وأسبابه . . .) إلىٰ آخره بالضمير ، بل قال : (وأسباب العلم . . .) إلىٰ آخره بالاسم الظاهر ؛ لئلا يتوهم عود الضمير إلى العلم المتعلق بحقائق الأشياء ، مع أن المراد بيان أسباب مطلق العلم .

وخرج بإضافة الأسباب إلى العلم : علم الله ؛ إذ لا سبب له ، وحينئذ فلا حاجة لقول المصنف : (للخلق) ، إلا أن يقال : إنه تأكيد لما علم من الإضافة .

والمراد بكون الأشياء الآتية أسباب العلم : أن العلم يحصل عقبها عادة من غير تولد ولا إيجاب ، خلافاً لمن زعم ذلك .

قوله : (وهو . . .) إلىٰ آخره : عرف العلم بناء على القول بأنه يُعَرَّف ، خلافاً لمن قال بأنه لا يعرف ؛ إما لأنه بديهي لا يحتاج إلى التعريف ، أو لأنه يتعذر تعريفه ، فإنه لا يمكن تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته ، وذكر الشارح تعريفين من تعاريفه ؛ لكونهما أحسن ما قيل في تعريفه ، والأول أحسن من الثاني كما يؤخذ من كلام الشارح ، وكل من هـٰذين التعريفين مبني علىٰ أن العلم من مقولة الكيف ،

---

(١) أثبت العنوان من « تبصرة الأدلة » (١/١٥) .

صفةٌ يتجلَّىٰ بها المذكورُ لِمَنْ قامَتْ بهِ[1] ؛ أي : يتَّضحُ ويظهرُ ما يُذكَرُ ويمكنُ أنْ يُعبَّرَ عنهُ ، . . . .

فيكون صفة نفسانية ، وهو الراجح كما تقدم ، **وقيل** : إنه من قبيل الإضافة ، وعليه فيعرف بتجلي المذكور ، أو بالتمييز الذي لا يحتمل النقيض ، وكلام المصنف محتمل للقولين .

قوله : (صفة) جنس دخل فيه جميع الصفات .

وقوله : (يتجلىٰ بها) فصل أول خرج به الموجود والحياة ونحوهما مما هو شرط في التجلي لا سببٌ ، وخرج به أيضاً القدرة والإرادة ؛ لأنهما ليستا من صفات التجلي .

وقوله : (المذكور) فصل ثانٍ خرج به السمع والبصر ؛ لأن كلاً منهما صفة يتجلىٰ بها الموجود فقط ، لا المذكور الشامل للموجود والمعدوم .

وقوله : (لمن قامت به) فصل ثالث خرج به الكلام ؛ لأنه صفة يتجلىٰ بها المذكور لا لمن قامت به ، بل للمخاطب .

قوله : (أي : يتضح) يعني : اتضاحاً مطلقاً ، سواء كان تاماً أو غير تام ، بدليل إدخال التصديقات غير اليقينية في التعريف .

وقوله : (ويظهر) عطف تفسير .

قوله : (ما يذكر) أي : ما يمكن أن يذكر ، فالذكر بحسب الإمكان ، لا بالفعل ؛ أخذاً مما بعده ، **والمراد** : ما يذكر دالُّهُ .

قوله : (ويمكن أن يعبر عنه) أشار بذلك إلىٰ أن المذكور من الذِّكر بكسر الذال

---

(١) كذا حدَّ العلمَ إمامُ الهدىٰ أبو منصور الماتريدي في « عقيدته » ، وانظر « السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور » (ص٤) ، قال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ١١) : (وهو حدٌّ صحيح ، يطرد وينعكس ، ولا يُرَدُّ عليه بشيء من الاعتراضات المفسدة) .

المعجمة ؛ وهو ما يكون باللسان ، وإنما لم نجعله من الذُّكر بضمها ـ وهو ما يكون بالقلب ـ حملاً على الشائع المتبادر وإن صح ذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين ؛ لأنه عام لمثل الظن والجهل المركب كالتقليد ، كما أن العلم المعرف ها هنا كذلك ، فالتعريف إذا ذكر فيه المضموم يكون مساوياً للمعرَّف كما إذا ذكر فيه المكسور .

وبعضهم جعل المعرَّف خاصاً باليقين ، بخلاف الذُّكر بالضم ؛ فإنه يشمل مثل الظن والجهل المركب كالتقليد ، وقصد بذلك الرد علىٰ ما قيل من أنه لو ذكر المضموم في التعريف لزم تعريف الشيء بنفسه ؛ لأنه بمعنى العلم ، فلا يصح التعريف به .

واعترضه عبد الحكيم[1] : بأنه لو كان المعرَّف خاصاً لوجب أن يحمل التجلي على الاتضاح التام ، مع أن الشارح عممه بقوله : (أي : يتضح ويظهر) فإن غرضه به التعميم ؛ بدليل قوله فيما يأتي : (لـٰكن ينبغي أن يحمل التجلي. . .) إلىٰ آخره .

هـٰذا ؛ وفي « شرح المقاصد » ما يشعر بأن المذكور من الذكر المضموم ، ونص عبارته : (أي : صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه)[2] ، ولا تنافي بين ما ذكره هنا وما ذكره في « شرح المقاصد » وإن زعمه الفاضل الجلبي[3] ؛ لأن اختيارَ توجيهٍ في كتاب وتوجيهٍ آخر في كتاب آخر . . ليس من التنافي في شيء .

قوله : (**موجوداً كان أو معدوماً**) أي : سواء كان ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجوداً أو معدوماً ، ولا فرق في الموجود بين أن يكون قديماً أو حادثاً ، ولا فرق

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٥١) .

(٢) شرح المقاصد (١/ ١٨) .

(٣) نقله عنه العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٥٢) .

فيشملُ إدراكَ الحواسِ[١] ، وإدراكَ العقلِ ؛ ....

في المعدوم أيضاً بين أن يكون ممتنعاً أو ممكناً .

قوله : (**فيشمل** . . .) إلى آخره : تفريع على التفسير الذي ذكره بقوله : (أي : يتضح ويظهر) لأن المقصود به التعميم كما سبق ، والضمير المستتر في (يشمل) عائد على التعريف المذكور .

قوله : (**إدراك الحواس**) أي : إدراك النفس للصور المحسوسة بواسطة الحواس ؛ فالنفس هي المُدرِكة ، والحواس إنما هي آلة في الإدراك .

وقوله : (**وإدراك العقل**) أي : إدراك النفس للمعاني الكلية والجزئية عند أهل السنة بواسطة العقل ؛ فالنفس هي المُدرِكة ، والعقل إنما هو آلة في الإدراك كما هو التحقيق .

واعتُرض عدُّ إدراك الحواس علماً : بأنه يخالف العرف واللغة ؛ لأن إدراك الحواس ثابت للبهائم وليست من أولي العلم عرفاً ولا لغة ، **ولا يقال** : نجعل إدراك الحواس من العقلاء علماً بخلافه في البهائم كما يشير إليه كلمة (مَنْ) في قوله : (لمن قامت به) **لأنا نقول** : ذلك محض تحكم ، ولهٰذا نُقل عن الأشعري أنه رجع عن القول بأن إدراك الحواس علم ، إلى القول بأنه ليس علماً ، بل هو نوع من الإدراك ممتازٌ عن العلم .

قال عبد الحكيم : (ويمكن أن يقال : إن العلم المنفي عن البهائم عرفاً ولغة هو العلم غير الإحساسي ، وأما العلم الإحساسي فهو ثابت لها لغة وعرفاً ، فلا مخالفة)[٢] .

---

(١) أي : الخمس الظاهرة ، أما الباطنة فهم لا يثبتونها ، ويكتفون بالعقل عنها ، **ثم الحق** : أن المدرِكَ هو النفس ، ونسبة الإدراك إلى الحواس نسبة المسبب إلى السبب . « فرهاري » (ص٩٠) .

(٢) كذا في « حاشيته على الخيالي » (ص١٥٢) .

مِنَ التصوُّراتِ والتصديقاتِ اليقينيَّةِ وغيرِ اليقينيَّةِ .

بخلافِ قولِهم : ....

قوله : (من...) إلىٰ آخره : بيان للإدراكين ؛ أعني : إدراك الحواس ، وإدراك العقل .

وقوله : (التصورات) راجع لهما .

قوله : (والتصديقات) راجع لإدراك العقل فقط .

وقوله : (اليقينية وغير اليقينية) راجع للتصديقات فقط إن قلنا بأن التصورات لا نقائض لها وهو التحقيق ، أو راجع للتصورات أيضاً إن قلنا بأن لها نقائض ، وهو رأي الشارح ؛ **فعلى الأول** : لا تكون إلا يقينية ، **وعلى الثاني** : تكون يقينية وغير يقينية .

ومثال اليقينية من التصديقات : أن تقول : العالم متغير ، وكل متغير حادث ، **ومثال غير اليقينية منها** : أن تقول : زيد يطوف في الليل بالسلاح ، وكل من كان كذلك فهو سارق ، **وهـٰذا صريح** في أن الظن يسمىٰ علماً ، ومثله الجهل المركب والتقليد ، لـٰكن قال صاحب « المواقف » : (تسمية الظن والجهل المركب والتقليد علماً يخالف العرف واللغة والشرع)[1] .

قوله : (بخلاف قولهم...) إلىٰ آخره ؛ أي : حال كونه ملتبساً بخلاف قولهم... إلىٰ آخره ، فهو حال من الضمير في قوله : (فيشمل...) إلىٰ آخره ، وإنما كان ملتبساً بخلاف قولهم المذكور ؛ لأن قولهم : (صفة توجب...) إلىٰ آخره : لا يشمل التصديقات غير اليقينية كما سيذكره الشارح .

وبحث في ذلك : بأن ترجيح التعريف السابق علىٰ هـٰذا التعريف بالشمول المذكور.. ترجيحٌ بما يوجب المرجوحية ، لا الأرجحية ؛ لما علمته من كلام

(١) المواقف (ص١٠-١١) .

صاحب « المواقف » ، والضمير في (قولهم) للقائلين بهٰذا التعريف ؛ وهم الأصوليون ؛ كابن الحاجب ، حتىٰ قال : (إنه أصح الحدود)[1] .

قوله : (صفة) جنس يدخل فيه جميع الصفات .

وقوله : (توجب تمييزاً) فصل أول يخرج به ما لا يوجب تمييزاً من الصفات ؛ كالقدرة للقادر ، والبياض للأبيض ، والشجاعة للشجاع ؛ فإنها لا توجب لمحلها أن يكون مميِّزاً لشيء عما عداه ، وإن أوجبت له أن يكون متميزاً عما عداه .

وقوله : (لا يحتمل النقيض) فصل ثان يخرج به الظن والشك والوهم ، وكذا الجهل المركب والتقليد ؛ فإن الظن والشك والوهم توجب تمييزاً يحتمل النقيض في الحال ، والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزاً يحتمل النقيض في المآل . أما في الجهل المركب : فلأنه خلاف ما في نفس الأمر ، فيجوز أن يطلع علىٰ ما هو الواقع فيما بعد ، وأما في التقليد : فلأنه يجوز أن يزول بتشكيك مشكك ؛ لعدم استناده إلىٰ موجب من حس أو بداهة أو عادة أو برهان .

ونظر بعض الفضلاء في إخراج الشك والوهم من تعريف العلم : بأن كلاً منهما تصور ، والتعريف شامل للتصورات بناء علىٰ أنه لا نقائض لها ، فلا وجه لإخراجهما .

وأجاب عبد الحكيم[2] : بأن كلاً من الشك والوهم له حيثيتان ؛ فمن حيث إنه تصور للنسبة من حيث هي هي . . لا نقيض له ، وهما من هٰذه الحيثية داخلان في العلم ، ومن حيث إنه يلاحظ فيه النسبة مع [كل] واحد من النفي والإثبات علىٰ سبيل التجويز المساوي أو المرجوح . . فلا يدخلان من هٰذه الحيثية في العلم .

---

(١) يعني : في « مختصره الأصولي » . انظر « بيان المختصر » للأصفهاني (١/ ٤٤) .

(٢) في « حاشيته على الخيالي » (ص١٥٣) ، وقال : (صرَّح بهٰذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في « حاشية شرح مختصر الأصول ») .

. . . .

قوله : (توجب تمييزاً) أي : تستلزم لمحلها ـ وهو النفس ـ تمييز الشيء عما عداه ، **فالمراد بالإيجاب** : الاستلزام ، لا التأثير ؛ لاستناد جميع الكائنات إلى الله تعالىٰ .

وقوله : (لا يحتمل النقيض) أي : نقيض التمييز كما هو الظاهر ، وعدم الاحتمال وصف لمتعلَّقه ؛ وهو الشيء الذي ميزته النفس عما عداه ، وإنما وصف التمييز به مجازاً من وصف المتعلِّق بالكسر بوصف المتعلَّق بالفتح ، **والمراد بالتمييز** : ما به التمييز ؛ وهو الصورة في التصور ؛ كصورة (حيوان ناطق) التي بها تميز النفس ماهية الإنسان المجملة عما عداها ، والإثباتُ والنفي في التصديق ؛ كإثبات الحدوث للعالم ، ونفي القدم عن العالم ، اللذان بهما تميز النفس الطرفين عما عداهما ، **فمتعلَّق التمييز في التصور** : الماهية المتصورة ، **ومتعلَّقه في التصديق** : الطرفان .

وحاصل المعنىٰ : أن العلم صفة تستلزم للنفس صورةً[1] ، في التصوُّرِ بتلك الصورة تميِّزُ النفسُ الماهيةَ المجملة عما عداها ؛ بحيث لا تحتمل هاذه الماهية نقيض تلك الصورة[2] ، وإثباتاً في التصديق الإيجابي بهاذا الإثبات تميِّزُ النفسُ الطرفين عما عداها ؛ بحيث لا يحتملان نقيض ذلك الإثبات ، ونفياً في التصديق السلبي بهاذا النفي تميِّزُ النفسُ الطرفين عما عداها ؛ بحيث لا يحتملان نقيض ذلك النفي .

وقد عرفت أن المراد نقيض التمييز كما هو الظاهر ، ويجوز وجه آخر ، لـٰكنه

---

(١) **يعني** : تمييزاً .

(٢) وعبارة العلامة عبد الحكيم في « حاشيته على الخيالي » (ص١٥٤) : (**خلاصة تعريف العلم** : بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمراً به تميز الشيء عما عداه ، بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الأمر) .

فإنَّهُ وإنْ كانَ شاملاً لإدراكِ الحواسِّ ....

خلاف الظاهر ؛ وهو أن المراد نقيض المتعلق ، ويحتمل أن يكون المراد نقيض الصفة ، وسيأتي تحريره إن شاء الله تعالىٰ .

لا يقال : يلزم علىٰ هـٰذا التعريف أن التصور والتصديق ليسا قسمي العلم ؛ لأن التصور هو الصورة الحاصلة ، والتصديق هو النفي والإثبات .

لأنا نقول : العلم بهـٰذا المعنىٰ ينقسم إلىٰ تصور وإلىٰ تصديق ؛ لأنه إن خلا عن الحكم ؛ بأن لم يوجب إثباتاً ولا نفياً . . فتصور ، وإلا فتصديق ، وأما كون التصور ليس إلا نفس الصورة ، وكون التصديق ليس إلا نفس الإثبات والنفي . . فهو مخترع الفلاسفة .

فإن قيل : يلزم علىٰ هـٰذا التعريف أن العلم ليس نفس الصورة في التصور ، بل ما يوجبها ، وليس نفس الإثبات والنفي في التصديق ، بل ما يوجبهما ، مع أن المشهور أن العلم هو نفس الصورة في التصور ، ونفس الإثبات والنفي في التصديق .

أجيب : بأن المعرِّفين للعلم بهـٰذا التعريف يلتزمون أن العلم ليس نفس الصورة والإثبات والنفي ، بل هو صفة توجب ذلك ، وما هو المشهور من أن العلم هو الصورة الحاصلة . . فمذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الأشياء في النفس ، والمعرِّفون للعلم بهـٰذا التعريف ينفونه .

قوله : (**فإنه . . .**) إلىٰ آخره : علة لقوله : (بخلاف قولهم . . .) إلىٰ آخره ، والضمير لـ (قولهم) المذكور ، وخبر (إن) قوله الآتي : (لـٰكنه لا يشتمل . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (**وإن كان شاملاً . . .**) إلىٰ آخره : الواو للحال .

وقوله : (**لإدراك الحواس**) أي : إدراك الحواس الظاهرة للجزئيات ؛ كبياض

زيد ، وسواد عمرو ، وحرارة هـٰذه النار ، وبرودة هـٰذا الماء .

قوله : (بناءً علىٰ عدم التقييد بالمعاني) أي : حال كون الشمول المذكور مبنياً علىٰ عدم التقييد في التعريف بالمعاني ؛ بأن يراد تمييزاً بين الأشياء ، سواء كانت معانيَ أو أعياناً محسوسة ، فلا فرق بين أن يكون التمييز لمعنىً من بين المعاني ، أو لعين من الأعيان ، بخلافه على التقييد بالمعاني ؛ بأن يراد تمييزاً بين المعاني ، فإن التعريف لا يكون شاملاً لإدراك الحواس ؛ لأن المعانيَ ما ليست من الأعيان المحسوسة بالحس الظاهر ، فخرج الإحساسات .

والتقييد بالمعاني وعدم التقييد بها مبنيان على الخلاف في إدراك الحواس للأعيان المحسوسة : هل هو قسم من العلم أم لا ؟ **فمن قال** : إنه قسم من العلم . . ترك التقييد بالمعاني ، **ومن قال** : بأنه ليس قسماً من العلم ، بل مباين له . . قيَّدَ بالمعاني .

لـٰكن يرد علىٰ من قيَّدَ بالمعاني : أن مقتضى التعريف على التقييد المذكور أن الجزئيات العينية لا تعلم أصلاً ، وإنما تُحَسُّ ، مع أنهم صرحوا بأنها قد تدرك علماً ؛ بأن تدرك بالصفات العارضة لها ؛ كالطول والعرض والبياض ونحوها ؛ بحيث تمتاز عن كل ما عداها بدون حضور موادها عند الحس ؛ كإدراك زيد بصفاته العارضة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه قبل رؤيته ، وقد تدرك إحساساً بأن تدرك بالصفات المذكورة مع حضور موادها عند الحس ؛ كإدراك زيد بصفاته المذكورة عند رؤيته .

وغاية ما يتكلف في الجواب : أن يقال : الأمر المدرك بدون إحضاره عند الحس معنىً لا عين ، ومع إحضاره عند الحس عين لا معنىً ؛ لأن إدراكه بدون إحضاره عند الحس إنما هو بعوارض كلية يجوِّزُ العقلُ اشتراكها بين كثيرين ؛ لعدم ملاحظة خصوصية المادة ، وإن انحصرت في فرد واحد في الخارج فهو إدراك لأمر كلي ؛

وهو ذات موصوفة بكذا وكذا من العوارض ، والأمر الكلي معنىً من المعاني ، وإدراكه مع إحضاره عند الحس إنما هو بعوارض جزئية لا يجوِّزُ العقلُ اشتراكها بين كثيرين ؛ لملاحظة خصوصية المادة ، فهو إدراك لأمر جزئي ؛ وهو الذات المعينة بمشخَّصاتها الجزئية ، فمثل زيد إذا أخذ على وجه جزئي **فعينٌ** ، وعلى وجه كلي **فمعنىً** ، ولا يدرك قبل الرؤية إلا على وجه كلي .

هـٰذا ؛ والأمرُ في إدراك الجزئي المحسوس بعد غيبته عن الحس . . مشكلٌ على من قيَّدَ بالمعاني ؛ لأن هـٰذا الإدراك ليس إحساساً لغيبة الجزئي عن الحس ، ولا علماً لملاحظة خصوصية المحل .

وأجاب المحشي المدقق[1] : بأن المُدرَك أولاً بعد الغيبة عن الحس أمرٌ خيالي يصح تعلق العلم به ، وليس من الأعيان ، بل من المعاني ، لـٰكن لمطابقته الأمر الخارجي اشتبهَ الحال .

وبحث فيه العلامة عبد الحكيم[2] : بأن المُدرَك هو ما أوجب العلم تمييزه بحيث تحصل صورته عند المدرك ، والأمر الخيالي ليس كذلك حتى يكون مُدرَكاً ، وكأن المجيب لم يفرِّقْ بين ما به الإدراك والمدرك ، فأجاب بما أجاب .

ثم إن من قيد بالمعاني : منهم من قيدها بالكلية ، ومنهم من لم يقيدها بها ، والتقييد وعدمه مبنيان على الخلاف في ثبوت الحواس الباطنة وعدم ثبوتها ، فمن أثبتها قيد المعاني بالكلية ؛ لإخراج إدراك المعاني الجزئية بالحواس الباطنة المسمى بالتخيُّل والتوهُّم ، ومن لم يثبتها لم يقيد المعاني بالكلية ، بل يجعلها شاملة للكلية والجزئية ؛ لأن النفس تدرك كلاً منهما .

---

(١) هو كمال الدين القرماني ، نقله العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٥٦) .

(٢) في « حاشيته على الخيالي » (ص١٥٦) .

قوله : (**والتصورات**) أي : وشاملاً للتصورات ، فهو عطف علىٰ مدخول اللام في قوله : (وإن كان شاملاً لإدراك الحواس) .

قوله : (**بناءً علىٰ أنها لا نقائض لها**) أي : حال كون شموله للتصورات مبنياً علىٰ أنها لا نقائض لها ؛ أي : للتصورات ، ويرد عليه : أن التصور غير التمييز ، فنقيض التصور غير نقيض التمييز ، والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز ، لا لنقيض التصور ، وحينئذ فلا يصح بناء شمول التعريف للتصورات علىٰ عدم نقائضها .

ومن ها هنا قيل : المراد بالنقيض في التعريف نقيض الصفة ، لا نقيض التمييز حتىٰ يرد ذلك ، **وعليه** : يكون المراد من الصفة بالنسبة للتصور الصورةَ نفسَها ، لا ما يوجبها ، والمراد من التمييز معناه المصدري ، لا الصورة ، وقوله : (لا يحتمل النقيض) نعت للصفة ، والضمير في (يحتمل) راجع لمتعلقها ، **فمعنى التعريف علىٰ هـٰذا** : صفة توجب للنفس كشفاً للشيء عما عداه من الأشياء بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض الصفة ، وحينئذ يصح البناء المذكور ؛ لأن التصور صفة توجب للنفس كشفاً للماهية المتصورة عما عداها من الماهيات بحيث لا تحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور .

وفيه : أن هـٰذا وإن أمكن في هـٰذا التعريف لا يمكن في تعريف القائلين بأن العلم من قبيل النِّسَب والإضافات ؛ حيث قالوا : هو تمييز لا يحتمل النقيض ؛ فإنه لا يمكن أن يراد فيه بالنقيض نقيض الصفة ، بل يتعين أن يراد فيه به نقيض التمييز .

وأجيب عن أصل الإيراد : بأن عدم نقيض التصور يستلزم عدم نقيض التمييز ، فيكون عدم نقيض التمييز فرعاً عن عدم نقيض التصور ، وحينئذ يصح البناء باعتبار اللازم والفرع ، لـٰكن لا يخفىٰ أن دعوى الفرعية والاستلزام مما لا ثَبَتَ له ؛ أي :

. . . .

لا دليل عليه ، فالأولىٰ أن يجعل قوله : (لا نقائض لها) علىٰ تقدير مضاف ؛ أي : لا نقائض لتمييزها الذي هو الصورة ، وحينئذ يصح البناء المذكور ؛ لأن تصور صفة توجب للنفس تمييزاً ـ أي : صورة ـ لا يحتمل متعلقه نقيض التمييز الذي هو تلك الصورة .

لا يقال : نفي احتمال النقيض يقتضي وجود النقيض ، فكيف يكون التعريف شاملاً للتصورات بناءً علىٰ أنها لا نقائض لها ؟

لأنا نقول : إن قوله : (لا يحتمل النقيض) سالبة تصدق بنفي الموضوع ، فحينئذ يصح شمول التعريف للتصورات بناءً علىٰ أنها لا نقائض لها .

فإن قيل : لو سلم أن للتصورات نقائض ـ أي : لتمييزها كما هو الأولىٰ في الجواب ـ فمتعلقه لا يحتمل نقيض تمييزها ؛ لأن كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة في الذهن ، وحينئذ فلا معنىٰ لبناء شمول التعريف للتصورات علىٰ أنها لا نقائض لها ؛ لأنه كما يشملها باعتبار أنها لا نقائض لها يشملها باعتبار أن لها نقائض ؛ لما علمت من أن متعلق تمييزها لا يحتمل نقيضها ؛ أي : نقيض تمييزها ؛ لأن كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة في الذهن .

أجيب : بأن شمول التعريف للتصورات بناءً علىٰ عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز بتقدير أن لها نقائض . . إنما يتم في التصورات بالكنه ؛ إذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة ، لا في التصورات بالوجه ، فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل . . فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر ، فهو محتمل للنقيض ، بخلاف شمول التعريف للتصورات بناءً علىٰ أنها لا نقائض لها ؛ فإنه يتم في التصورات بالكنه ، وفي التصورات بالوجه ؛ إذ المتعلق لا يحتمل نقيض التمييز في كل منهما ؛ لعدم النقيض ، علىٰ أن بناء شيء علىٰ شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنىً آخر له في

على ما زعموا[1] . . . .

التقدير ، فبناء شمول التعريف للتصورات على أنه لا نقائض لها في الواقع على زعمهم . . لا ينافي أن لذلك الشمول مبنىً آخر في التقدير ؛ وهو عدم احتمال النقيض على تقدير أن لها نقائض ، فيجوز أن يكون مبناه عدم النقيض في الواقع على زعمهم ، وأن يكون مبناه في التقدير عدم احتمال النقيض على تقدير النقيض ، وقد أبعد الفاضل الجلبي عن المرام ، في تحرير هـٰذا الكلام .

قوله : (على ما زعموا) أي : حال كون قولنا : (لا نقائض لها) كائناً على ما زعموا ، وفي هـٰذا تضعيف لقولهم عنده ؛ لأنه يبطل كثيراً من كلام المنطقيين ؛ مثل قولهم : (نقيضا المتساويين متساويان) فنقيضا بشر وإنسان ـ وهما لا بشر ولا إنسان ـ متساويان ، وقولهم : (عكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولاً ، وبالعكس) فعكس النقيض في قولهم : (كل إنسان حيوان) : كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان ، وقولهم : (نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص) فـ (لا حيوان) الذي هو نقيض (حيوان) أخص من (لا إنسان) الذي هو نقيض (الإنسان) .

ولا شك أن المتساويين والموضوع والمحمول والأعم والأخص . . من قبيل التصور ، وقد جعلوا لها نقائض ، فقولهم بأن التصورات لا نقائض لها مبطلٌ لذلك .

وأيضاً : يلزم من قولهم المذكور أن يكون جميع التصورات علماً ؛ لأنها لا تحتمل النقيض ؛ لعدم النقيض على زعمهم ، مع أن العلم يشترط فيه المطابقة للمعلوم ، وبعض التصورات غير مطابق للمتصور ؛ كما إذا رأينا حجراً من بعيد فحصل منه صورة إنسان ؛ فإن هـٰذا التصور غير مطابق للمتصور ، وحينئذ فتعريف العلم على ما زعموا يكون غير مانع .

---

(١) يريد بقوله : (**على ما زعموا**) قولَ القاضي عضد الدين وغيره . « ابن جماعة » .

. . . .

والتحقيق[1] : أنه إن فُسِّرَ النقيضان **بالمتمانعين لذاتهما** ـ أي : المتدافعين بالنظر لذاتهما ؛ بحيث إنه إذا تحقق أحدهما في نفس الأمر انتفى الآخر فيه ؛ كالإيجاب والسلب بين الشيئين ؛ فإنه إذا تحقق الإيجاب بينهما في نفس الأمر انتفى السلب بينهما فيه وبالعكس ـ لا يكون للتصور نقيض ؛ إذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة إلىٰ شيء ، فتصور (إنسان) وتصور (لا إنسان) حاصلان في نفس الأمر ، فلا تمانع بينهما فيه بدون اعتبار النسبة إلىٰ شيء ، وأما إن اعتبرت نسبتهما إلىٰ شيء ؛ كزيد.. خرجا من التصور إلى التصديق ؛ لأنه يحصل نسبتهما إلىٰ ذلك قضيتان متنافيتان ؛ وهما (زيد إنسان) ، (زيد لا إنسان) ، وهما متمانعان لذاتهما .

وإن فسر النقيضان **بالمتنافيين لذاتهما** ـ أي : الأمرين المتباعدين بالنظر لذاتهما ، سواء كان ذلك في التحقق والانتفاء أو في المفهوم ـ كان للتصور نقيض ؛ لأن التناقض بهٰذا المعنىٰ موجود في التصور ، ومن ها هنا ـ أعني : تفسير النقيضين بالمتنافيين لذاتهما ـ قيل : نقيض كل شيء رفعه ؛ أي : سواء كان رفعه في نفسه ، أو رفعه عن شيء ؛ **فالأول** : كرفع (الإنسان) بقولنا : (لا إنسان) ، ورفع الإيجاب في قولنا : (زيد قائم) بالسلب في قولنا : (زيد ليس بقائم) فهو جار في التصور والتصديق ، **والثاني** : كرفع (الإنسان) عن (الحجر) ، فهو خاص بالتصور ؛ لأن التصديق لا يمكن اعتبار صدقه علىٰ شيء حتىٰ يكون فيه الرفع عن الشيء ، **والأشهر** : هو الأول من هٰذين التفسيرين ، **فيكون ما زعموه من أن التصورات لا نقائض لها هو الحقَّ** .

وأجيب عن الاعتراض الأول : بأن قول المنطقيين محمول على المجاز ؛ باعتبار أنه إذا لوحظت نسبة الصورتين إلىٰ شيء حصل قضيتان متناقضتان صدقاً وكذباً كما

---

(١) مستفاد من كلام السيد الجرجاني كما ذكر السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٥٨) .

سبق ، ولذا عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي صدق إحداهما كذب الأخرىٰ .

وعن الاعتراض الثاني : بأنا لا نسلم أن بعض التصورات غير مطابق ، والصورة في المثال السابق علم تصوري للإنسان ، وهي مطابقة له ؛ بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع ، والخطأ في الحكم بأن هٰذه الصورة لهٰذا المرئي الذي هو الحجر ، فالصورة التصورية مطابقة دائماً ، وأما التصديق **فقد يطابق** ؛ كما لو رأينا حجراً من بعيد فحصل منه صورة حجر ، فالصورة التصورية مطابقة ، وكذلك الحكم بأن هٰذه الصورة لهٰذا المرئي ، **وقد لا يطابق** ؛ كما لو رأينا حجراً من بعيد فحصل منه صورة إنسان ، فالصورة التصورية مطابقة لمتصورها وهو الإنسان ، والحكم بأن هٰذه الصورة لهٰذا المرئي غير مطابق ، **هٰذا هو المشهور بين الجمهور** .

ويرد عليه : أنه فرق بين العلم بالوجه وهو العلم بالإنسان ، وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو العلم بالحجر بصورة الإنسان ، وكلامنا في الثاني لا الأول ، فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح ، والصورة الذهنية آلة لملاحظته ، فهي غير مطابقة للمتصور .

وأجيب عن هٰذا الإيراد : بأن المتصور هو الشبح من حيث إنه إنسان في اعتقادنا ، ويلزم من ذلك العلم بالإنسان ، فالخطأ في اعتقادنا أنه إنسان ، وأما الصورة التصورية فلا خطأ فيها ؛ لمطابقتها للإنسان ، فالشبح وإن كان حجراً في نفس الأمر . . إنسان في اعتقادنا ، والخطأ راجع إلىٰ هٰذا ، لا إلى الصورة التصورية ، فتأمل .

قوله : (لٰكنه لا يشتمل . . .) إلىٰ آخره : خبر (إن) في قوله : (فإنه . . .) إلىٰ آخره كما تقدم .

غيرِ اليقينيَّاتِ مِنَ التصديقاتِ .

هٰذا ؛ ولٰكنْ ينبغي أنْ يُحمَلَ التجلِّي على الانكشافِ التامِّ الذي لا يشملُ الظنَّ ؛ لأنَّ العلمَ عندَهم مقابلُ الظنِّ[1] .

(لِلْخَلْقِ) أي : للمخلوقِ ؛ ....

وقوله : (غير اليقينيات من التصديقات) أي : كالتصديقات الظنية ، والاعتقادية الصادقة بالتقليد إن كانت مطابقة للواقع ، وبالجهل المركب إن كانت مخالفة للواقع .

قوله : (هٰذا ؛ ولٰكن ينبغي . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : هٰذا ما قيل ، ولٰكن ينبغي . . . إلىٰ آخره ، فما تقدم نَقَلَهُ الشارح عن غيره ، ثم استدرك عليه بما سيذكره ، فاندفع ما قد يتوهم من منافاة هٰذا لما تقدم .

قوله : (أن يحمل التجلي) أي : في قولهم : (صفة يتجلىٰ بها . . .) إلىٰ آخره ، وهو التعريف الأول .

وقوله : (على الانكشاف التام) أي : دون الناقص .

وقوله : (الذي لا يشمل الظن) أي : والتقليد والجهل المركب .

قوله : (لأن العلم . . .) إلىٰ آخره : علة لقوله : (ينبغي . . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (عندهم) أي : عند الأصوليين .

وقوله : (مقابل الظن) أي : والتقليد والجهل المركب كما تقدم .

قوله : (للخلق) أي : حال كون العلم ثابتاً للخلق ، **والمراد بالخلق** : جميع المخلوقات المعتبرين كما أشار إليه الشارح بقوله : (من الملك . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (أي : للمخلوق) أشار بذلك إلىٰ أن الخلق وإن كان مصدراً في الأصل

---

(١) والشكُّ والوهم والجهل والسهو واعتقاد المقلد المصيب ، والظن عند الحكماء علم ، وانظر « المواقف » (ص١٠) .

مِنَ المَلَكِ والجنِّ والإنسِ ، بخلافِ علْمِ الخالقِ تعالىٰ ؛ فإنَّهُ لذاتِهِ ، . . . .

بمعنى المخلوق مجازاً مرسلاً ، والعلاقة : التعلق . . لكنه صار بعد ذلك **حقيقة عرفية** ، ولذلك أتى الشارح في تفسيره بـ (أي) دون (يعني) .

قوله : (**من الملك** . . .) إلىٰ آخره : بيان للخلق المفسر بالمخلوق ، وكان الأولىٰ تقديم الإنس على الملك ؛ لأن نوع الإنس أفضل من نوع الملك على الراجح .

قوله : (**بخلاف علم الخالق تعالىٰ**) ظاهره : أن علم الخالق خرج بقول المصنف : (للخلق) ، وقد عرفت أنه خرج بالإضافة في قوله : (وأسباب العلم) فقوله : (للخلق) تأكيد .

قوله : (**فإنه لذاته**) أي : فإن علم الخالق لذاته تعالىٰ ، فذاته كافٍ في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة إلىٰ شيء يفضي إلى العلم وتعلقه بالمعلومات ، كما يستفاد من قول الشارح : (لا لسبب من الأسباب) ، **وبهٰذا اندفعت المناقشة التي أوردها بعض الفضلاء**[1] : من أن كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة ؛ إذ التعلق نسبة بين العالم والمعلوم ؛ **لأن توقفه على المعلوم إنما هو كونه متعلقاً له** ، لا لأنه سبب مفضٍ إليه .

واعلم : أن قوله : (فإنه لذاته) مبني علىٰ **طريقة الأعاجم** ومنهم الشارح ؛ **وهي أن صفات المعاني ممكنة بذاتها** ، **قديمة لذاته تعالىٰ** ، فتكون ليست قديمة قدماً ذاتياً ؛ وهو عدم المسبوقية بالغير ؛ لأنها مسبوقة بالذات علىٰ هٰذه الطريقة ، فإن الذات اقتضتها .

نعم ؛ هي قديمة قدماً زمانياً ؛ وهو عدم المسبوقية بالعدم ؛ لأنها لا أول لها ، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قديماً بذات القديم .

---

(١) كذا ذكر العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٦٣) .

لا لسببٍ مِنَ الأسبابِ[1] .

(ثَلاثَـةٌ : ٱلْحَوَاسُّ ٱلسَّلِيمَةُ ، وَٱلْخَبَرُ ٱلصَّادِقُ ، . . . .

وطريقة غير الأعاجم ـ كالسنوسي ومن تبعه ـ : أن صفات المعاني قديمة بذاتها ، فتكون قديمة قدماً ذاتياً ، كما أنها قديمة قدماً زمانياً ، وهـٰذا هو الحق ؛ لأن القول بإمكانها يلزمه القول بإمكان أضدادها ، ولا يخفىٰ ما فيه من القباحة . وقد عُدَّ ذلك من نزغات السعد .

قوله : (لا لسبب من الأسباب) أي : فلا أسباب له .

قوله : (ثلاثة) استفيد منه الحصر كما سيشير إليه الشارح ؛ لأن الاقتصار على الشيء في مقام البيان يفيد الحصر ، فالاقتصار على الثلاثة في مقام بيان أسباب العلم يفيد حصرها في الثلاثة ، وأتىٰ بها مجملةً ثم مفصلة ـ فإنه أجملها بقوله : (ثلاثة) ، ثم فصلها بقوله : (الحواس السليمة . . .) إلىٰ آخره ـ لأن ذكر الشيء مجملاً ثم مفصلاً أوقع في النفس ؛ لتشوُّفِها إليه .

قوله : (الحواس السليمة) قيدها بالسليمة ؛ لأن غير السليمة كما في الأحول والصفراوي لا يوثق بمفاده ، فلا يكون سبباً للعلم ، وجمع الحواس ليوافق قوله فيما يأتي : (والحواس خمس) .

قوله : (والخبر الصادق) أي : مع العلم بصدقه ، وإلا فلا يفيد العلم ، وقيده بالصادق ؛ لأن الكاذب ليس سبباً للعلم .

لا يقال : إن الأمر والنهي الصادرين من الشارع يفيدان العلم بالوجوب والحرمة مع أن كلاً منهما ليس خبراً .

لأنا نقول : المفيد للعلم بالوجوب والحرمة الخبر الضمني ؛ فإن الأمر يستلزم

---

(١) قوله : (لا لسبب من الأسباب) فيه عدم توقف صفات المعاني علىٰ صفتي الوجود والحياة ، وفيه بحث .

وَالْعَقْلُ) بحكْمِ الاستقراءِ[1] .

ووجْهُ الضبطِ[2] : أنَّ السببَ إنْ كانَ مِنْ خارجٍ فالخبرُ الصادقُ ، . . . .

الحكم بأن المأمور به واجب ، والنهي يستلزم الحكم بأن المنهي عنه حرام ، وحينئذ فالمراد بالخبر : ما يشمل الصريحي والضمني ، وأفرد الخبر ليوافق قوله فيما يأتي : (والخبر الصادق . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (والعقل) أي : السليم من نحو خبلٍ وعتهٍ ، فلو قيده بذلك لكان أولىٰ ؛ لأن غير السليم مما ذكر لا يفيد العلم .

قوله : (بحكم الاستقراء) بيان لمسند الحصر ، فالمعنىٰ : أن حصر أسباب العلم في الثلاثة المذكورة ثبت بحكم الاستقراء ، لا بحكم العقل ، فيكون الحصر المذكور حصراً استقرائياً ، لا حصراً عقلياً ، والاستقراء : هو التتبع للأفراد ، ثم إن كان لجميع الأفراد فهو تام ، وإلا فهو ناقص ، وفي قوله : (بحكم الاستقراء) استعارة مكنية ؛ حيث شبَّهَ الاستقراء بحاكم تشبيهاً مضمراً في النفس ، وطوىٰ لفظ المشبه به ، ورمز إليه بشيء من لوازمه ؛ وهو الحكم ، فهو تخييل .

قوله : (ووجه الضبط . . .) إلىٰ آخره : توضيح للاستقراء ، والمراد من الضبط : الحصر .

وقوله : (أن السبب) أي : سبب العلم .

وقوله : (إن كان من خارج) أي : عمن قام به العلم .

وقوله : (فالخبر الصادق) أي : فهو الخبر الصادق .

---

(١) الناقص الذي يفيد الظن ، وهو مبني علىٰ قياس استثنائي صورته : لو كان هناك قسم آخر لوُجِدَ بالتتبع ، لـٰكن التالي باطل ، فكذا المقدم ، والملازمة كما لا يخفىٰ ظنية ، ولم يقيد العقل بالسليم مثلاً ؛ لأن وقوع الآفة فيه تمنع من تسمية صاحبه عاقلاً ، وعبَّر العلامة البزدوي في « أصول الدين » (ص٦) عن العقل بـ(الاستدلال) .

(٢) لم يقل : (ووجه الحصر) لأنه حصر منتشر ادِّعائي .

وإلا : فإنْ كانَ آلةَ غيرَ المدرِكِ فالحواسُّ[1] ، وإلا فالعقلُ .

[تحريجةٌ : حصرُ أسبابِ العلمِ بهٰذهِ الثلاثةِ غيرُ صحيحٍ] :

فإنْ قيلَ : ....

وقوله : (وإلا فإن كان. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وإلا يكن السبب من خارج ؛ بأن كان من داخل ؛ بحيث يكون له تعلق تام بمن قام به العلم ؛ فإن كان. . . إلىٰ آخره .

وقوله : (آلة غير المدرك) أي : آلة للإدراك غير المدرك الذي هو العقل .

وقوله : (فالحواس) أي : فإنها آلة للإدراك وليست مدركة ، لٰكن هٰذا قد ينافيه ما سبق من قوله : (فيشمل إدراك الحواس) فإنه يقتضي أنها مدركة ، إلا أن يحمل ما سبق على التجوُّز .

وقوله : (وإلا فالعقل) أي : وإلا يكن السبب الداخل آلة غير المدرك ؛ بأن كان غير آلة وهو المدرك ، فالنفي منصب على المقيد والقيد معاً ، لا على القيد فقط وإن كان ذلك هو الغالب فيما إذا دخل النفي علىٰ مقيد بقيد ؛ لأنه لو كان منصباً هنا على القيد فقط لاقتضىٰ أن العقل آلة ومدرِك ، وفيه تنافٍ ، وإن أجيب عنه بأن في جعله مدرِكاً تسمحاً ؛ إذ المدرِك حقيقة النفس ، وإنما هو آلة للإدراك .

قوله : (فإن قيل. . .) إلىٰ آخره : هٰذا سؤال وارد علىٰ قول المصنف : (وأسباب العلم ثلاثة) **وحاصله** : أنه إن أراد السبب المؤثر فهو الله تعالىٰ ، فلا وجه لعدِّ شيء من الثلاثة سبباً للعلم ، وإن أراد السبب الظاهري فهو العقل فقط ، فلا وجه لذكر الحواس السليمة والخبر الصادق ، وإن أراد السبب المفضي في الجملة علىٰ أي وجهٍ كان. . فلا ينحصر في الثلاثة ، بل غيرها يفضي أيضاً ، فلا

---

(1) المدرِكُ هو العقل ، والحواسُّ آلاتٌ للإدراك ، **والتحقيق** : أن المدرِك هي النفس ، والعقل آلة للإدراكات الكلية ، والحواس آلة للإدراكات الجزئية .

السببُ **المُؤثِّرُ** في العلومِ كلِّها هو اللهُ تعالى ؛ لأنَّها بخلْقِهِ وإيجادِهِ مِنْ غيرِ تأثيرٍ للحاسَّةِ والخبرِ والعقلِ ، **والسببُ الظاهريُّ** ـ كالنارِ للإحراقِ ـ **هو العقلُ** . . . .

وجه للحصر في الثلاثة ، **وبالجملة** : فالسبب له معان ثلاثة لا يصلح شيء منها أن يكون مراد المصنف .

قوله : (**السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالىٰ**) أي : وحينئذ فلا وجه لعدِّ شيء من الثلاثة سبباً للعلم ، وفي إطلاق السبب على الله تعالىٰ مؤاخذةٌ ؛ لأن أسماءه تعالىٰ توقيفية ، إلا أن يقال : إنه درج على طريقة من يجوِّزُ إطلاق ما لم يرد إذا لم يوهم نقصاً .

قوله : (**لأنها بخلقه وإيجاده**) أي : لأن العلوم حاصلة بخلقه تعالىٰ إياها وإيجاده لها ، وهـٰذه علة للحكم بأن الله تعالىٰ هو المؤثر فيها ، وهو غير العلة ؛ لأن المراد بها كون العلوم بخلقه وإيجاده في نفس الأمر ، وبهـٰذا اندفع ما قيل فيه : إن هـٰذه العلة عين المدَّعىٰ .

وقوله : (**من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل**) أي : وإذا انتفى التأثير عنها فلا يصح جعلها أسباباً للعلم بالمعنى المذكور .

قوله : (**والسبب الظاهري**) أي : للعلوم كلها ، **والمراد بالسبب الظاهري** : ما يعدُّ سبباً لظاهر الحال ، لا الحقيقة .

وقوله : (**كالنار للإحراق**) تنظير للسبب الظاهري للعلوم ، فكما أن النار سبب ظاهري للإحراق كذلك العقل سبب ظاهري للعلوم ، **والتنظير تام** إن كان العلم من مقولة الفعل ؛ لأن المتسبب عن كل من النار والعقل حينئذ فعل ، **وغير تام** إن كان من مقولة الانفعال أو الكيف ، **وهو التحقيق** ؛ لأن المتسبب عن النار فعل ، وعن العقل إما انفعال أو كيف .

وقوله : (**هو العقل**) أي : وحينئذ فلا وجه لذكر الحواس السليمة والخبر الصادق .

لا غيرُ ، وإنّما الحواسُّ والأخبارُ آلاتٌ وطُرُقٌ في الإدراكِ ، والسببُ المُفضي في الجملةِ ؛ بأنْ يخلقَ اللهُ تعالىٰ العلمَ معَهُ بطريقِ جَرْيِ العادةِ ؛ ليشملَ المُدرِكَ كالعقلِ ، والآلةَ كالحسِّ ، والطريقَ كالخبرِ . . ..

وقوله : (لا غير) تأكيد للحصر المستفاد من تعريف طرفي الجملة ، سيما مع الإتيان بضمير الفصل .

قوله : (وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق) فيه لف ونشر مرتب ، فقوله : (آلات) راجع للحواس ، وقوله : (وطرق) راجع للأخبار .

وقوله : (في الإدراك) راجع لكل منهما ، و(في) بمعنى اللام ، وعبر بـ (في) إشارة إلىٰ أن تعلق الإدراك بتلك الآلات والطرق كتعلق الظرف بالمظروف ؛ لشدة تعلقه بها .

قوله : (والسبب المفضي) مبتدأ ، خبره قوله فيما يأتي : (لا ينحصر في الثلاثة) ، **والمراد بالسبب المفضي** : السبب المؤدي للعلم ؛ أي : الموصل له .

وقوله : (في الجملة) أي : بأي وجه كان ؛ من كونه مدركاً ، أو طريقاً ، أو آلة .

قوله : (بأن يخلق الله تعالى العلم. . .) إلىٰ آخره : بيان لكونه مفضياً .

وقوله : (بطريق جري العادة) أي : لا بطريق الإيجاب ، فيجوز تخلفه .

قوله : (ليشمل المدرك. . .) إلىٰ آخره : علة لمحذوف ، **والتقدير** : ويعتبر السبب المفضي في الجملة ؛ ليشمل المدرك. . . إلىٰ آخره .

قوله : (كالعقل) الكاف استقصائية ، وكذا الآتية فيما بعده .

وقوله : (والآلة) عطف على المدرك ، وكذا قوله : (والطريق) .

لا ينحصرُ في الثلاثةِ ، بل ها هنا أشياءُ أُخَرُ ؛ مثلُ الوِجْدانِ ، والحَدْسِ ، والتجرِبةِ ، ونظرِ العقلِ ؛ ....

قوله : (**لا ينحصر في الثلاثة**) أي : وحينئذ فلا وجه للحصر فيها .

قوله : (**بل ها هنا**) أي : في هـٰذا المقام .

وقوله : (**أشياء أخر**) أي : تصلح أن تكون أسباباً مفضية للعلم .

قوله : (**مثل . . .**) إلىٰ آخره : علم منه عدم الحصر في المذكورات أيضاً ، بل هناك غيرها ؛ كالحواس الباطنة التي أثبتها الحكماء .

قوله : (**الوجدان**) هو قوة باطنية يدرك بها الشخص الأحوال القائمة بنفسه ؛ كالجوع والعطش .

وقوله : (**والحدس**) هو ظهور المبادئ والمطالب للعقل دفعة واحدة ؛ كما في العلم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس ؛ فإن سببه الحدس بالمعنى المذكور ، **وبيان ذلك** : أن جرم القمر أسود ، لـٰكنه إذا بعد عن الشمس وقابلها حصل له نور من نور الشمس ، وكلما زاد البعد والمقابلة زاد النور ؛ فالبعد والمقابلة شيئاً فشيئاً هي المبادئ ، وكون نور القمر مستفاداً من نور الشمس هي المطالب ، فإذا شوهدت تلك المبادئ والمطالب وظهرت للعقل . . حصل العلم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس .

وقوله : (**والتجربة**) هي تكرُّرُ ترتُّبِ شيء علىٰ شيء آخر ؛ كتكرر ترتب الإسهال علىٰ شرب السقمونيا .

وقوله : (**ونظر العقل**) **إن قيل** : لا حاجة لذكر النظر في الأشياء الزائدة على الثلاثة التي ذكرها المصنف ؛ لأن من جملتها العقل ، وهو شامل لما إذا كان بنظر أو لا .

أجيب : بأن المتبادر منه عند الإطلاق كما هنا كونه سبباً بدون نظر ، كما في البديهيات .

بمعنىٰ ترتيبِ المبادئِ والمُقدِّماتِ .

قلنا : هـٰذا علىٰ عادةِ المشايخِ ؛ في الاقتصارِ على المقاصدِ ، والإعراضِ عن تدقيقاتِ الفلاسفةِ ؛ . . . .

قوله : (**بمعنىٰ ترتيب المبادئ والمقدمات**) أي : لا بمعنى الفكر الذي هو حركة النفس في المعقولات ، **والمراد بالمبادئ** : الأمور المعلومة الموصلة إلى المجهول التصوري ، وتلك الأمور هي الكليات الخمس ، **وترتيبها** : كأن يقدم الجنس على الفصل ، **ويحتمل أن المراد بها** : الأمور المعلومة الموصلة إلى المجهول ، تصورياً كان أو تصديقياً ، فتكون المبادئ صادقة بالمعلومات التصورية والتصديقية ، **والمراد بالمقدمات** : الأمور المعلومة الموصلة إلى المجهول التصديقي ؛ وهي المعلومات التصديقية ، **وترتيبها** : كأن تقدم الصغرىٰ على الكبرىٰ ، وعطفها على (المبادئ) : من عطف المغاير على الاحتمال الأول في المبادئ ، ومن عطف الخاص على العام على الاحتمال الثاني فيها .

قوله : (**قلنا . . .**) إلىٰ آخره : **حاصله** : اختيار الشق الأخير ؛ وهو السبب المفضي في الجملة مع بيان وجه الحصر ؛ وهو أن المراد المقاصد من الأسباب دون التي ترجع إلىٰ غيرها ؛ جرياً علىٰ عادة المشايخ .

قوله : (**هـٰذا علىٰ عادة المشايخ**) أي : حصر أسباب العلم في الثلاثة المذكورة جارٍ علىٰ ما اعتاده المشايخ ؛ وهم المتقدمون من أهل السنة ، فاسم الإشارة راجع للحصر في الثلاثة ، والعادة بمعنى المعتاد .

وقوله : (**في الاقتصار على المقاصد**) بيان للعادة بمعنى المعتاد ؛ فـ (في) بمعنى [من] البيانية ، **والمراد بالمقاصد** : الأمور المقصودة دون غيرها .

قوله : (**والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة**) أي : فيما لا يفتقر إليه ؛ فإن دأبهم تضييع أوقاتهم فيما لا يعنيهم ، **وأما ما يفتقر إليه من تدقيقاتهم في المسائل الشرعية**

فإنَّهم[1] لمَّا وجدوا بعضَ الإدراكاتِ حاصلةً عقبَ استعمالِ الحواسِّ الظاهرةِ التي لا شكَّ فيها ، . . . .

فلا يعرضون عنها ، وأشار بذلك إلىٰ أنه لم يذكر الحواس الباطنة التي أثبتها الحكماء ؛ لإعراض المشايخ عن تدقيقات الفلاسفة التي لا حاجة إليها .

قوله : (**فإنهم . . .**) إلىٰ آخره : غرضه **بذلك** : بيان كون الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل هي المقاصدَ دون غيرها ، والضمير لـ (المشايخ) .

قوله : (**لما وجدوا بعض الإدراكات . . .**) إلىٰ آخره ؛ يعني : أن الحواس لظهورها وعدم الشك فيها كما أشار لذلك بقوله : (الظاهرة التي لا شك فيها) ، ولعمومها كما أشار لذلك بقوله : (سواء كانت . . .) إلىٰ آخره . . جعلت أحد الأسباب .

وبحث فيه : بأنه لا دخل لعموم الحواس لغير ذوي العقول في جعلها أحد أسباب العلم للإنسان .

وأجيب : بأن المراد عمومه في جميع أفراد ذوي العقول الحاصل في ضمن العموم المذكور .

قوله : (**حاصلة**) المناسب أن يقول : (حاصلاً) نظراً للفظ (البعض) ، إلا أن يقال : إنه اكتسب التأنيث من المضاف إليه .

قوله : (**عقب استعمال الحواس**) أي : عقب صرفها في مدركاتها ؛ كصرف حاسة البصر في المبصرات ، وحاسة السمع في المسموعات ، وهٰكذا .

قوله : (**الظاهرة**) بخلاف الباطنة .

وقوله : (**التي لا شك فيها**) ليس احترازاً عن الظاهرة التي فيها شك ، بل هو احتراز عن الباطنة ؛ فإن فيها الشكَّ ، فيكون تأكيداً للظاهرة .

---

(١) الضمير راجع على المشايخ المتقدمين من أهل السنة ، لا على الفلاسفة .

سواءٌ كانَتْ مِنْ ذوي العقولِ أو غيرِهم . . **جعلوا الحواسَّ أحدَ الأسبابِ** .

ولمَّا كانَ معظمُ المعلوماتِ الدينيَّةِ مستفاداً مِنَ الخبرِ الصَّادقِ . . **جعلوهُ سبباً آخرَ** .

ولمَّا لم تثبتْ عندَهمُ الحواسُّ الباطنةُ . . . .

قوله : (سواء كانت من ذوي العقول) أي : الذين هم الإنس والجن والملائكة .

وقوله : (أو غيرهم) أي : كالبهائم .

قوله : (جعلوا الحواس . . .) إلىٰ آخره : جواب (لمَّا) .

قوله : (ولما كان . . .) إلىٰ آخره ؛ يعني : أن الخبر الصادق لاستفادة معظم العلوم الدينية منه . . جعل سبباً آخر .

وقوله : (معظم المعلومات الدينية) أي : كالحشر والنشر والميزان إلىٰ غير ذلك من المسائل الكلامية ، وكوجوب الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك من المسائل الفقهية ، **فالمراد بالمعلومات الدينية** : ما يشمل المسائل الكلامية والفقهية ، وقيد بـ (المعظم) ؛ لأن غير المعظم مستفاد من العقل ؛ وهو ما كان دليله عقلياً ؛ كصفات الله الثابتة بالدليل العقلي .

قوله : (مستفاداً من الخبر الصادق) أي : كالآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية .

قوله : (جعلوه . . .) إلىٰ آخره : جواب (لمَّا) .

قوله : (ولما لم تثبت عندهم . . .) إلىٰ آخره ؛ يعني : أن العقل لكونه يرجع إليه ما زادوه على الثلاثة التي ذكرها المصنف . . جعل سبباً ثالثاً .

قوله : (الحواس الباطنة) أي : التي أثبتها الحكماء ؛ حيث زعموا أن الدماغ ثلاثة بطون : **أعظمها البطن الأول** ؛ وهو الذي في مقدم الدماغ ، ثم البطن الثالث ؛ وهو الذي في مؤخر الدماغ ، **ثم البطن الثاني** ؛ وهو الذي في وسطه .

فجعلوا في البطن الأول قوتين : **الأولى** : **الحس المشترك** ؛ وهي قوة ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة ، فالحس المشترك بمنزلة حوض يصبُّ فيه خمسة أنابيب ؛ لأن جميع ما أدركته الحواس الخمس الظاهرة تورده عليه ، ولذلك سمي بالحس المشترك ، **والثانية** : **الخيال** ؛ وهي قوة تحفظ الصور التي أدركها الحس المشترك ، فالخيال كالخزانة للحس المشترك .

وجعلوا في البطن الثالث قوتين أيضاً : **الأولى** : **الوهم** ؛ وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ؛ كعداوة زيد وصداقة عمرو ، **والثانية** **الحافظة** ؛ وهي قوة تحفظ تلك المعاني ، فالحافظة كالخزانة للوهم .

وجعلوا في البطن الثاني قوة واحدة : **وهي المتصرفة** ؛ **وتسمى المتخيلة** ؛ وهي قوة تتصرف في الصور التي تأخذها من الحس المشترك ، وفي المعاني التي تأخذها من الوهم بالتركيب والتفريق ؛ كأن تركب رأس حمار علىٰ جثة زيد ، وأن تفرِّقَ أجزاء ذات عمرو بعضها عن بعض ، وهٰكذا دائماً ، فلا تسكن نوماً ولا يقظة .

فتحصَّل من هٰذا : أن شأن كل من الخيال والحافظة الحفظ ، وشأن كل من الحس المشترك والوهم الإدراك ، لٰكن الحس المشترك يدرك الصور المحسوسة ، والوهم يدرك المعاني الجزئية المنتزعة من تلك الصور ، وشأن المتصرفة التركيب والتحليل ، وأشار بعضهم لهٰذه القوىٰ مع العقل في بيت فقال[1] : [من الكامل]

إِمنعْ شريكَكَ عن خيالِكَ وانصرفْ ... عـن وهمِـهِ واحفـظْ لـذلـكَ واعقـلا

لٰكن هٰذه الحواس لم تثبت عند المشايخ ؛ لأن أدلة الحكماء التي أثبتوها بها لم تتمَّ عندهم .

قوله : (**المسماة بالحس المشترك والوهم**) صرح بهما ؛ لأنهما المدركان

(١) انظر « حاشية العصام علىٰ متن السمرقندية » (ص ١٧٦) .

وغيرِ ذلكَ ، ولم يتعلَّقْ لهم غرضٌ بتفاصيلِ الحدسيَّاتِ والتجرِبيَّاتِ والبديهيَّاتِ والنظريَّاتِ ، وكانَ مرجعُ الكُلِّ إلى العقلِ . . **جعلوهُ سبباً ثالثاً** . . . .

عندهم ، بخلاف بقية الحواس الباطنة .

وقوله : (وغير ذلك) أي : الذي هو الخيال والحافظة والمتخيلة .

قوله : (ولم يتعلق لهم غرض . . .) إلىٰ آخره : عطف علىٰ قوله : (لم تثبت عندهم . . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (بتفاصيل . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وأما أصل المذكورات فلا بد منه .

وكان الأولىٰ أن يزيد : الوجدانيات ؛ لأنه ذكر الوجدان فيما سبق ، وسيذكر ما يرجع إليه بقوله : (بأن لنا جوعاً وعطشاً) .

قوله : (الحدسيات) أي : العلوم المستفادة بالحدس .

وقوله : (والتجربيات) أي : العلوم المستفادة بالتجربة .

وقوله : (والبديهيات) أي : العلوم المستفادة بالبداهة .

وقوله : (والنظريات) أي : العلوم المستفادة من النظر .

قوله : (وكان مرجع الكل إلى العقل) ظاهره : أن ذلك راجع لكل من الحواس الباطنة علىٰ تقدير ثبوتها ، والحدسيات وما ذكر بعدها ، ويحتمل أنه راجع للحدسيات وما ذكر بعدها فقط ؛ لعدم ثبوت الحواس الباطنة حتىٰ يكون مرجعها إلى العقل .

قوله : (جعلوه . . .) إلىٰ آخره : جواب (لمَّا) **فالمعنىٰ** : لما لم تثبت عندهم الحواس الباطنة ، مع عدم التعلق بتفاصيل المذكورات . . جعلوا العقل سبباً ثالثاً ، وتركوا الحواس الباطنة لعدم ثبوتها ، واكتفوا بالعقل عن الحدس والتجربة والبداهة والنظر لرجوعها إليه ، **فحينئذ يكون المراد بالعلم المسبب عن العقل** : مطلق العلم الشامل للعلم الحاصل بالبداهة وبالوجدان والحدس والتجربة والنظر ،

يُفضي إلى العلمِ بمُجرَّدِ التفاتٍ أو بانضمامِ حَدْسٍ أو تجربةٍ أو ترتيبِ مُقدِّماتٍ ؛ فجعلوا السببَ في العلمِ بأنَّ لنا جوعاً وعطشاً ، وأنَّ الكلَّ أعظمُ مِنَ الجزءِ ، وأنَّ نورَ القمرِ مُستفادٌ مِنْ نورِ الشمسِ ، وأنَّ السَّقَمونيا مُسْهِلٌ للصفراءِ ، وأنَّ العالَمَ حادثٌ . . هو العقلُ ، وإنْ كانَ في البعضِ باستعانةٍ مِنَ الحسِّ .

لا خصوص العلم الحاصل بالبداهة كما هو مقتضى السؤال السابق .

قوله : (يفضي إلى العلم) أي : يؤدي إليه .

وقوله : (بمجرد التفات) أي : في البديهيات .

وقوله : (أو بانضمام حدس) أي : في الحدسيات .

وقوله : (أو تجربة) أي : في التجربيات .

وقوله : (أو ترتيب مقدمات) أي : في النظريات ، وكان الأولىٰ أن يقول : (أو وجدان) أي : في الوجدانيات .

قوله : (فجعلوا السبب . . .) إلىٰ آخره : قصد بهٰذا التمثيل إيضاح ما قاله من أنهم جعلوا السبب في المذكورات هو العقل .

قوله : (بأن لنا جوعاً وعطشاً) راجع للوجدانيات .

وقوله : (وأن الكل أعظم من الجزء) راجع للبديهيات .

وقوله : (وأن نور القمر مستفاد من نور الشمس) راجع للحدسيات .

وقوله : (وأن السقمونيا مسهل للصفراء) راجع للتجربيات .

وقوله : (وأن العالم حادث) راجع للنظريات .

قوله : (هو العقل) في محل النصب علىٰ أنه مفعول ثانٍ لـ (جعلوا) .

قوله : (وإن كان في البعض باستعانة من الحس) أي : كالحدسيات ؛ فإنه

[الحواسُ الخمسُ ، وحدودُها] :

(فَالْحَوَاسُ) جمعُ حاسَّةٍ ؛ بمعنى : القوَّةِ الحسَّاسةِ[1] (خَمْسٌ) بمعنى : أنَّ العقلَ ....

لا بد من مشاهدة بُعدِ القمر عن الشمس ومقابلته لها حتىٰ يحكم العقل بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس ، وكالتجربيات ؛ فإنه لا بد من مشاهدة التكرُّر حتىٰ يحكم العقل بأن الدواء الفلاني ينفع في الداء الفلاني .

قوله : (فالحواس...) إلىٰ آخره ؛ أي : إذا أردت تفصيل ما ذكر فالحواس... إلىٰ آخره ، فالفاء فاء الفصيحة ، وإنما لم يقيد هنا بـ (السليمة) لأن الحواس خمس وإن لم تكن سليمة .

قوله : (جمع حاسة ؛ بمعنى : القوة الحساسة) أي : لا بمعنى النفس ذات الإحساس ، أشار بذلك إلىٰ أن (حاسة) ليست اسم فاعل من الإحساس ، بل هو اسم للقوة الحساسة ، **وبذلك اندفع ما يقال** : كان الصواب أن يقول المصنف : (فالمحسَّات...) إلىٰ آخره ، ويقول الشارح : (جمع محسة ؛ بمعنى : القوة ذات الإحساس) لأن الماضي (أَحَسَّ) ، **وحاصل الدفع** : أنه ليس المراد اسم الفاعل حتىٰ يرد ما ذكر .

قوله : (خمس) خبر عن الحواس ، وهو يفيد حصر الحواس في الخمس ؛ لأن الاقتصار على الشيء في مقام البيان يفيد الحصر .

قوله : (بمعنىٰ : أن العقل...) إلىٰ آخره : **القصد به** : تصحيح حصر الحواس في الخمس ؛ لأنه يبطله الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة ، فأفاد الشارح أن الحصر في الخمس بالنظر للتي حكم العقل بالضرورة بوجودها ؛ وهي الحواس

---

(١) بيان لوجه التأنيث ، وأنه ليس المراد بالحاسة العضو الحامل للقوة كالأذن والعين ، والقوة : كيفية في العضو بها يصدر عنه الفعل . « فرهاري » (ص١٠٢) .

حاكمٌ بالضرورةِ بوجودِها ، وأمَّا الحواسُّ الباطنةُ التي تُثبِتُها الفلاسفةُ . . فلا تتمُّ دلائلُها . . . .

الظاهرة ؛ فقوله : (بمعنىٰ أن العقل . . .) إلىٰ آخره يرجع لتقييد الموضوع ؛ وهو (الحواس) ، لا لتقييد المحمول ؛ وهو (خمس) كما هو ظاهر صنيعه ؛ لأن تقييد المحمول بذلك لا ينفع في تصحيح الحصر ، وإنما ينفع فيه تقييد الموضوع به ، **فالمعنىٰ** : حال كون الحواس ملتبسة بمعنىٰ أن العقل . . . إلىٰ آخره ، ولو قال الشارح عقب قول المصنف (فالحواس) : (أي : التي حكم العقل بالضرورة بوجودها) لكان أولىٰ .

قوله : (**حاكم بالضرورة بوجودها**) أي : لظهورها ، والباء الأولىٰ للملابسة ، والثانية للتعدية ، فليس في كلامه تعلق حرفي جر بمعنىً واحد بعامل واحد .

قوله : (**وأما الحواس الباطنة . . .**) إلىٰ آخره : كان مقتضى المقابلة أن يقول : بخلاف الحواس التي لم يحكم العقل بالضرورة بوجودها ؛ وهي الحواس الباطنة .

قوله : (**التي تثبتها الفلاسفة**) أي : دون جمهور المتكلمين .

قوله : (**فلا تتم دلائلها . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : **لأنها مبنيةٌ** علىٰ أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات ؛ وذلك لأن النفس مجردة عندهم ، فلو أدركت الجزئيات المادية لكانت محلاً للصور الجسمانية ، فتكون أيضاً جسمانية ، هـٰذا خلف ، **ومبنيةٌ** علىٰ أن الواحد لا يكون مبدأً لأثرينِ ؛ وذلك لأنهم اعتقدوا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فلما تعدَّدت الآثار ؛ التي هي إدراك الصور الجزئية ، وحفظها ، وإدراك المعاني الجزئية ، وحفظها ، والتصرف فيها . . أثبتوا تلك الحواس ليكون كل واحد له أثر من تلك الآثار .

والكل باطل في الإسلام ؛ لأن أهل الإسلام يقولون : لا نسلم أن النفس مجردة ، ولو سلمنا أنها مجردة لا نسلم أنها لو أدركت الجزئيات المادية لكانت

على الأصولِ الإسلاميّةِ .

(السَّمْعُ) وهي قوّةٌ مُودَعةٌ في العصبِ المفروشِ في مُقعَّرِ الصِّماخِ[1] ، تُدرَكُ بها الأصواتُ . . . .

محلاً للصور الجسمانية ، ولو سلمنا ذلك لا نسلم أنها تكون حينئذ جسمانية .

ويقولون : لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؛ فإنه تعالىٰ واحد وقد صدر عنه عندنا آثار متعددة لا نهاية لها .

قوله : (على الأصول الإسلامية) أي : القواعد المنسوبة إلى الإسلام لقول أهله بها ؛ **فقد قالوا** : إن النفس تدرك الكليات والجزئيات ، لـٰكن العقل آلة لإدراك الكليات ، والحواس الظاهرة آلة لإدراك الجزئيات ، **وقالوا أيضاً** : إن الواحد يكون مبدأً لآثار كثيرة ؛ كيف لا يكون مبدأ لآثار كثيرة والموجودات الممكنة كلها مستندة إليه سبحانه وتعالىٰ ؟!

قوله : (السمع) بدأ به لأن سببيته للعلم أكثر من البواقي .

قوله : (وهي قوة مودعة في العصب . . .) إلىٰ آخره : **المراد بالقوة** : معنىً قائمٌ بغيره ، **ومعنىٰ كونها مودعة في العصب** : أنها موضوعة فيه .

وقوله : (المفروش في مقعر الصماخ) أي : في باطنه ؛ فإن الصماخ خرق الأذن ، وهو كالقبة ، له مقعر وهو باطنه ، ومحدب وهو ظاهره ، والعصب مفروش في مقعره كالجلدة المفروشة علىٰ رأس الطبل .

قوله : (تدرك بها الأصوات) أي : تدرك النفس بسببها الأصوات ، وكان الأولىٰ أن يقول : (وما يتعلق بها) إذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك مدركة بها أيضاً .

---

(١) قوله : (مودعة) يعني : حاصلة وموضوعة ، وليس بمعنى القوة المودعة المؤثِّرة التي تقول بها المعتزلة ، وكذا يقال فيما سيأتي ، ويظهر المعنيُّ بقوله : (بمعنىٰ : أن الله تعالىٰ يخلق الإدراك في النفس عند ذلك) ، فليس لهـٰذه القوة تأثيرٌ ولا استعدادٌ .

بطريقِ وصولِ الهواءِ المتكيِّفِ بكيفيَّةِ الصوتِ إلى الصِّماخِ ؛ بمعنىٰ : أنَّ اللهَ تعالىٰ ....

قوله : (بطريق وصول الهواء . . .) إلىٰ آخره : متعلق بـ (تدرك) ، وإضافة (طريق) لما بعده بيانية ؛ أي : تدرك بطريق هو وصول الهواء . . . إلىٰ آخره ، والمتبادر من كلام الشارح حيث قال : (بطريق وصول الهواء . . .) إلىٰ آخره : أن الهواء الذي يتكيَّفُ بكيفية الصوت هواء واحد يخرق الأهوية ويصل إلىٰ باطن الصماخ ، **وهو أحد القولين** ، **وثانيهما** : أن الهواء المذكور أهوية متعددة ، فيتكيف الهواء الأول بتلك الكيفية ، ثم الهواء الذي يليه ، وهـٰكذا حتىٰ يصل إلى الهواء الراكد في الصماخ ، لـٰكن كل هواء إنما يتكيف بمثل الكيفية القائمة بالمجاور له ، لا بها نفسها ؛ لأنها عرض ، والعرض لا ينتقل عن محله إلىٰ غيره .

قوله : (المتكيف بكيفية الصوت) أي : المتصف بكيفية هي الصوت ، فالإضافة للبيان ؛ لأن الصوت عرض ، وقد تقدم أن الكيفية عرض ، والعرض لا يقوم بالعرض ، فالصوت هو نفس الكيفية ، وهـٰذه الكيفية يخلقها الله تعالىٰ عند التكلُّم ، أو عند حصول القرع أو القلع ؛ بشرط مقاومة المقروع للقارع أو المقلوع للقالع ؛ بأن يكون كل منهما ذا صلابة ، من غير تأثير للقرع أو القلع عند أهل السنة ، خلافاً للحكماء القائلين بأنها بتأثير القرع والقلع ، لا بخلق الله تعالىٰ .

قوله : (إلى الصماخ) متعلق بـ (وصول) وهو علىٰ تقدير مضاف ؛ أي : إلىٰ مقعر الصماخ .

قوله : (بمعنىٰ : أن الله تعالىٰ . . .) إلىٰ آخره : راجع لقوله : (تدرك بها الأصوات) أي : حال كونه ملتبساً بمعنىٰ أن الله تعالىٰ . . . إلىٰ آخره ، لا بمعنىٰ أن القوة المذكورة أثرت الإدراك عند الوصول المذكور كما يقول بذلك المعتزلة ، ولا بمعنىٰ أن القوة تصير النفس مستعدة لأن يفيض الفاعل عليها الإدراك كما يقول بذلك الفلاسفة ، **والحق** : خلاف المذهبين ، وكذا يقال فيما يأتي .

يخلقُ الإدراكَ في النفسِ عندَ ذلكَ .

(وَٱلْبَصَرُ) وهي قوَّةٌ مُودَعةٌ في العصبتينِ المُجوَّفتينِ اللتينِ تتلاقيانِ ثم تفترقانِ فتتأدَّيانِ إلى العينينِ[١] ، ....

قوله : (يخلق الإدراك في النفس عند ذلك) أي : يخلق إدراك الأصوات في النفس الناطقة عند الوصول المذكور ، لـٰكن بطريق جري العادة الإلـٰهية ، فيجوز تخلف ذلك ؛ لما علمت من أنه بطريق جري العادة .

قوله : (والبصر) ثنَّىٰ به لأنه يلي السمع في السببية للعلم .

قوله : (وهي قوة مودعة في العصبتين) **المراد بالقوة** : معنىً قائم بغيره . **والمراد بكونها مودعة في العصبتين** : أنها موضوعة فيهما ، وهما في مقدم الدماغ .

وقوله : (المجوفتين) أي : كتجويف الدالَيْن .

وقوله : (اللتين تتلاقيان ثم تفترقان) أي : تجتمعان في مقدم الدماغ ثم ترجعان بحيث يكونان كهيئة دالين محدب كل منهما إلىٰ محدب الأخرىٰ؛ هـٰكذا: (><)، ففيه إشارة إلىٰ أنهما لا يتقاطعان علىٰ هيئة الصليب ، بل يتصل العصب الأيمن بالأيسر ، ثم ينفذ الأيمن إلى العين اليمنىٰ والأيسر إلى اليسرىٰ ، وهـٰذا مذهب جاليونوس[٢] .

وذهب أكثر الحكماء إلىٰ أنهما يتقاطعان تقاطعاً صليبياً؛ وصورته هـٰكذا: (×).

قال بعضهم : (وعبارة الشارح صالحة للمذهبين) انتهىٰ[٣] ، لـٰكن المتبادر منها المذهب الأول .

قوله : (فتتأديان إلى العينين) أي : تتصلان بهما بدون تقاطع صليبي كما هو

---

(١) تتأدَّيان : تصلان ، والتأدِّي : الوصول . « فرهاري » (ص١٠٦) .

(٢) كذا رسمت في الأصل ، والأشهر : (جالينوس) .

(٣) أشار إلىٰ ذلك العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص١٠٧) .

تُدرَكُ بها الأضواءُ والألوانُ والأشكالُ والمقاديرُ والحركاتُ . . . .

قول جاليونوس الذي جرىٰ عليه الشارح ، أو به كما هو قول أكثر الحكماء .

قوله : (**تدرك بها**) أي : تدرك النفس بسببها (**الأضواء**) أي : كضوء الشمس وضوء القمر .

وقوله : (**والألوان**) أي : كالبياض والسواد .

وقوله : (**والأشكال**) أي : كشكل الدائرة والكرة ، **والشكل** : هو الهيئة الحاصلة للسطح .

وقوله : (**والمقادير**) أي : كالطول والعرض ، **والمقدار** : كمٌّ متصل قارُّ الذات ، ثم إن قَبِلَ القسمة في جهة واحدة **فهو الخط** ؛ وهو الامتداد الطولي القائم بالجسم الطبيعي ، وإن قَبِلَها في جهتين **فهو السطح** ؛ وهو مجموع الامتداد الطولي والامتداد العرضي القائمين بالجسم الطبيعي ، وإن قَبِلَها في الجهات الثلاث **فهو الجسم التعليمي** ؛ وهو مجموع الامتدادات الثلاثة ؛ الطولي ، والعرضي ، والعمقي ، القائمة بالجسم الطبيعي .

وخرج بالكمِّ : الكيف كالبياض ، **وبالمتصل** : المنفصل كالاثنين ، **وبقار الذات** : غير قارِّ الذات كالزمان ، فلا يسمىٰ شيء من ذلك مقداراً .

وجعل الأشكال والمقادير من المبصرات ظاهر علىٰ كلام الحكماء ؛ لأنهما من الأعراض ، وهي عندهم موجودة في الخارج ، وأما علىٰ كلام المتكلمين فغير ظاهر ؛ لأنهما من الأمور الاعتبارية ، وهي عندهم غير موجودة في الخارج ، اللهم إلا أن يقال : إنه أراد بالأشكال والمقادير الأجزاء الجوهرية ، وهي موجودة في الخارج .

قوله : (**والحركات**) المشهور أن **الحركة** : كونان في آنين في مكانين ، **وقيل** : إنها الكون الأول في المكان الثاني .

. . . .

لا يقال : الحركة من الأعراض النسبية ؛ لأنها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته إلى الزمان والمكان ، فكيف تدرك بالحسِّ مع أن المتكلمين أنكروا وجود الأعراض النسبية في الخارج ، والإدراك بالحس فرع الوجود الخارجي .

لأنا نقول : الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق بين الحكماء والمتكلمين ؛ لأنها قسم من الأين الذي اتفق المتكلمون والحكماء على وجوده بأقسامه الأربعة ؛ التي هي : الحركة ، والسكون ، والاجتماع ، والافتراق . فالحكماء يقولون : إن الأعراض النسبية أمور وجودية ، والمتكلمون يقولون : إنها أمور اعتبارية ، لكنهم يستثنون منها الأينَ الذي من أقسامه الحركة ، ولزومُ النسبة لها لكونها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته إلى الزمان والمكان . . لا ينافي إدراكها بالحس ؛ لجواز اتصاف الأمور المحسوسة بالأمور العدمية ؛ كاتصاف الأعمىٰ بالعمىٰ .

وقال بعضهم في توجيه كلام الشارح[1] : إن الحس إذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين ؛ وهو الحركة ، **فمعنىٰ كون الحركات محسوسة** : أنها تدرك بالعقل بعد مشاهدة الحس للجسم في مكانين ، **فورد عليه** : أن من لمس الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين ؛ وهو الحركة ؛ فيلزم علىٰ هـٰذا التوجيه أن تكون الحركة ملموسة ، **فدفع ذلك** : بأن اللمس لا يدرك الجسم في مكان ، فلا يدرك الحركة ، **ورد هـٰذا التوجيه** : بأنه ليس بشيء ؛ لأن الحركات مدركة عليه بواسطة إحساس الجسم ، ومثل ذلك لا يعد محسوساً ، وإلا لزم أن يكون العمىٰ محسوساً ؛ لتأدية الإحساس بشكل الأعمىٰ إلىٰ إدراك عماه ؛ فإن الحس إذا شاهد شكل الأعمىٰ أدرك العقل عماه ، مع أنه عدم صِرْف ، فكيف يكون محسوساً ؟!

---

(١) انظر « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد » (ص٤٨) .

والحسْنُ والقبحُ وغيرُ ذلكَ ممَّا يخلقُ اللهُ تعالىٰ إدراكَها في النفسِ عندَ استعمالِ العبدِ تلكَ القوَّةَ .

(وَٱلشَّمُّ) ....

وبالجملة : ففي كون الحركة محسوسة ومثلها السكون والاجتماع والافتراق مذهبان :

أحدهما : أنها محسوسة ؛ لأنها موجودة في الخارج باتفاق المتكلمين والحكماء .

وثانيهما : أنها غير محسوسة ؛ لأنا لا نشاهد إلا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين ، وأما الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا نشاهدها ، وهٰذا هو الأقرب وإن كان كلام العلامة الخيالي مبنياً على الأول[1] .

قوله : (**والحسن والقبح**) أي : المتصف بهما الشخص ، **والأول** : عبارة عن مجموع الشكل واللون المتناسبين ، **والثاني** : عبارة عن مجموع الشكل واللون غير المتناسبين .

قوله : (**وغير ذلك مما يخلق الله تعالىٰ إدراكها**. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وغير ما ذكر من المدركات التي يخلق الله تعالىٰ إدراكها. . . إلىٰ آخره ؛ كالافتراق والاجتماع والسكون والظلمة والضحك والبكاء والطلاقة والعبوسة والقلة والكثرة. . . إلىٰ غير ذلك ، وأشار بقوله : (مما يخلق الله تعالىٰ إدراكها) أن حصول الإدراك المذكور بمحض خلق الله تعالىٰ ، من غير توقف على انطباع صورة وخروج شعاع وغير ذلك .

وقوله : (**عند استعمال العبد تلك القوة**) أي : عند صرفه لها في هٰذه الأمور .

قوله : (**والشم**) ثلَّثَ به لأنه يلي البصر في سببيته للعلم .

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٦٥) .

وهي قوَّةٌ مُودَعةٌ في الزائدتينِ الناتئتينِ في مُقدَّمِ الدماغِ ، الشبيهتينِ بحَلَمتَيِ الثَّدْيِ ، تُدرَكُ بها الروائحُ بطريقِ وصولِ الهواءِ . . . .

قوله : (وهي قوة مودعة في الزائدتين . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : معنىً موضوع في العصبتين الزائدتين . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (الناتئتين) بتاء مثناة فوقية بعد الألف التي بعد النون ، ثم همزة ، ثم تاء مثناة فوقية ، ثم ياء مثناة تحتية ؛ أي : المرتفعتين ، من النتوء ؛ وهو الارتفاع . وفي بعض النسخ : (النابتتين) بباء موحدة بعد الألف التي بعد النون ، ثم مثناة فوقية ، ثم مثلها ، ثم ياء مثناة تحتية ؛ أي : الخارجتين ، من النبات ؛ وهو الخروج .

وقوله : (في مقدم الدماغ) أي : عند منتهىٰ أصل قصبة الأنف .

وقوله : (الشبيهتين بحلمتي الثدي) كان الأولىٰ أن يقول : (الشبيهتين بحلمتي الثديين) إذ كل ثدي إنما له حلمة واحدة لا حلمتان ، **وأجيب** : بأن المراد جنس الثدي الصادق بالاثنين .

قوله : (تدرك بها) أي : تدرك النفس بسببها ؛ بمعنىٰ : أن الله يخلق الإدراك في النفس ، وسكت الشارح عن التنبيه علىٰ ذلك هنا وفيما بعده من الذوق واللمس استغناءً بما ذكره في السمع والبصر .

وقوله : (الروائح) أي : كرائحة المسك ورائحة العنبر .

قوله : (بطريق وصول الهواء . . .) إلىٰ آخره : متعلق بـ (تدرك) ، وإضافة طريق لما بعده بيانية ؛ أي : بطريق هو وصول الهواء . . . إلىٰ آخره ، والمتبادر من كلام الشارح حيث قال : (بطريق وصول الهواء . . .) إلىٰ آخره : أن الهواء الذي يتكيَّف بكيفية ذي الرائحة هواء واحد يخرق الأهوية ويصل إلى الخيشوم ، وهو أحد

المتكيِّفِ بكيفيَّةِ ذي الرائحةِ إلى الخيشومِ .

(وَٱلذَّوْقُ) وهي قوَّةٌ مُنبَثَّةٌ في العصبِ المفروشِ على جِرْمِ اللسانِ ، تُدرَكُ بها الطُّعومُ . . . .

قولين كما تقدم ، وقال بعضهم : لا يخلو الهواء المجاور لذي الرائحة عن مداخلة أجزاء كثيرة متخللة فيه ، فيحمل الهواء تلك الأجزاء إلى أن يوصلها إلى الخيشوم ، وعلى هٰذا فالهواء ليس متكيِّفاً بكيفية ذي الرائحة ؛ لأنها ليست قائمة به ، بل بالأجزاء المذكورة ، والحق ما تقدم .

قوله : (المتكيف بكيفية ذي الرائحة) أي : المتصف بكيفية صاحب الرائحة ، ولا بد من تقدير مضاف ؛ أي : بمثل كيفية ذلك ؛ لأن الكيفية عرض ، وهو لا ينتقل عن محله إلى غيره كما تقدم .

قوله : (إلى الخيشوم) أي : أقصى الأنف ، أو مجمع الزائدتين المذكورتين .

قوله : (والذوق) أي : القوة الذائقة .

قوله : (وهي قوة منبثة في العصب. . .) إلى آخره ؛ أي : معنىً منتشر في العصب. . . إلى آخره ، وعدل هنا وفي تفسير اللمس عن قوله : (مودعة) كما قال فيما سبق إشارةً إلى انبساط القوة الذائقة في العصب المذكور ، وانبساط اللمس في جميع البدن دون بقية الحواس .

قوله : (المفروش على جرم اللسان) أي : المجعول على سطحه الأعلى ، ومن هٰذا يؤخذ أنه لا يدرك بما تحت اللسان ؛ لعدم وجود القوة فيه .

قوله : (تدرك بها) أي : تدرك النفس بسببها ؛ بمعنى : أن الله يخلق الإدراك في النفس كما تقدم .

وقوله : (الطعوم) أي : كالحلاوة والمرارة ، والطَّعْم ـ بفتح الطاء ـ : هو

بمخالطةِ الرطوبةِ اللُّعابيّةِ التي في الفَمِ بالمطعومِ ووصولِها إلى العصبِ .

(وَٱللَّمْسُ) وهي قوّةٌ مُنبَثّةٌ في جميعِ البدنِ ، تُدرَكُ بها . . . .

الكيفية القائمة بالمطعوم ، وأما الطُّعْم ـ بضم الطاء ـ : فهو المطعوم .

قوله : (بمخالطة الرطوبة . . .) إلىٰ آخره : متعلق بـ (تدرك) ، والباء سببية ، فالرطوبة المذكورة هنا بمنزلة الهواء في الشم ، فتتكيَّف بكيفية المطعوم وتصل إلى العصب المذكور ، أو تتحلل أجزاء من المطعوم في تلك الرطوبة وتحملها إلىٰ أن توصلها إلىٰ ذلك العصب ، علىٰ قياس ما قيل في الشم .

وقوله : (اللعابية) أي : المنسوبة للُّعاب .

وقوله : (التي في الفم) صفة كاشفة ، **وفائدتها** : الإشارة إلىٰ أن الرطوبة المذكورة ليست في محل مخصوص من الفم .

وقوله : (بالمطعوم) متعلق بـ (مخالطة) بمعنى الاختلاط .

قوله : (ووصولها . . .) إلىٰ آخره : عطف علىٰ (مخالطة) .

وقوله : (إلى العصب) أي : العصب المذكور ؛ وهو المفروش علىٰ جرم اللسان ، فـ (أل) للعهد الذكري .

قوله : (واللمس) أي : القوة اللامسة .

قوله : (وهي قوة منبثة) أي : معنىً منتشر .

وقوله : (في جميع البدن) أي : جميع ظاهره ، وكذا باطنه ، إلا الكُلْيتين والرئة والطحال والكبد والعظم ، **والحكمة في كون هاذه القوة منبثة في جميع البدن** : حفظه عمَّا يتضرر به من الحر والبرد وغيرهما .

قوله : (تدرك بها) أي : تدرك النفس بسببها ؛ بمعنىٰ : أن الله يخلق الإدراك في النفس كما تقدم .

الحرارةُ والبرودةُ والرطوبةُ واليبوسةُ ونحوُ ذلكَ عندَ التماسِّ والاتِّصالِ بهِ .

(وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ مِنْهَا) أي : مِنَ الحواسِّ الخمسِ (يُوقَفُ) . . . .

وقوله : (الحرارة) أي : كحرارة النار ، (والبرودة) أي : كبرودة الماء .

وقوله : (والرطوبة) أي : كرطوبة العجين .

وقوله : (واليبوسة) أي : كيبوسة الحجر .

وقوله : (ونحو ذلك) أي : كالليونة والصلابة والنعومة والخشونة واللطافة والكثافة .

قوله : (عند التماس والاتصال به) أي : عند تماس الملموس واتصاله بالبدن ، ولما كان التماس يشعر بالقصد عطف عليه الاتصال عطف تفسير ، سواء كان الاتصال على وجه القصد أم لا ، ولا يرد أنه قد تدرك حرارة النار عند القرب منها بدون التماس والاتصال ؛ لأن الحرارة المدركة في هـٰذه الصورة حرارة الهواء المجاور للنار ، وقد حصل التماس والاتصال بينه وبين البدن .

قوله : (وبكل حاسة منها . . .) إلىٰ آخره : تقديم قوله : (بكل حاسة) علىٰ متعلقه ـ أعني : قوله : (يوقف) ـ للاختصاص كما يشير له قول الشارح : (لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرىٰ) ، لـٰكن لا يخفىٰ أن **المستفاد من كلام المصنف** قصر إدراك ما وضعت الحاسة له علىٰ تلك الحاسة ، فلا يتعداها إلىٰ غيرها من الحواس ؛ لأن معناه : أنه يدرك ما وضعت كل حاسة له بها لا بغيرها ، **والمستفاد من كلام الشارح** : قصر الحاسة علىٰ إدراك ما وضعت له ، فلا تتعداه إلىٰ غيره من إدراك ما وضعت له ، وهما متلازمان .

قوله : (أي : من الحواس الخمس) أي : الظاهرة ؛ فإنها المذكورة في كلامه .

قوله : (يوقف) من باب الإفعال ، فهو من قولهم : (أوقفت فلاناً علىٰ كذا)

أي : يُطْلَعُ (عَلَىٰ مَا وُضِعَتْ هِيَ) أي : تلكَ الحاسَّةُ (لَهُ) يعني : أنَّ الله تعالىٰ قد خَلَقَ كُلاً مِنْ تلكَ الحواسِّ لإدراكِ أشياءَ مخصوصةٍ ؛ كالسمعِ للأصواتِ ، . . . .

أي : أطلعته عليه كما أشار إليه الشارح بقوله : (أي : يطلع) وحينئذ يكون المعنى : (وبكل حاسة من تلك الحواس يطلع المولىٰ من وجدت فيه علىٰ ما وضعت له) أي : يخلق فيه إدراكه بها ، **فالمراد بالإطلاع** : خلق الإدراك .

وقوله : (علىٰ ما وضعت هي . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : علىٰ معنىً خلقت هي . . . إلىٰ آخره ، أو على المعنى الذي خلقت هي . . . إلىٰ آخره ، فـ (ما) : نكرة موصوفة واقعة علىٰ معنىً ، أو اسم موصول بمعنى الذي ، وتكون حينئذ صفة لموصوف محذوف ، وإنما أبرز الضمير لجريان الصفة أو الصلة علىٰ غير من هي له ، **والمراد بالوضع** : الخلق كما يعلم من كلام الشارح .

وقوله : (أي : تلك الحاسة) أشار بذلك إلىٰ أن الضمير عائد على المضاف إليه ؛ جرياً علىٰ ما اشتهر من أن الضمير يعود على المضاف ما لم يكن لفظ (كل) أو (بعض) فيعود على المضاف إليه ، فما قاله بعضهم من أنه عائد علىٰ (كل) ؛ لأنه المحدث عنه . . مخالف لما اشتهر .

وقوله : (له) أي : لإدراكه ، فهو علىٰ حذف مضاف كما أشار إليه الشارح .

قوله : (يعني : أن الله تعالىٰ قد خلق . . .) إلىٰ آخره : لما كان في كلام المصنف غموض وخفاء أتى الشارح بـ (يعني) ، وإنما لم يصرح المصنف بإسناد ذلك لله تعالىٰ للعلم بأنه الموجِدُ لكل فعل .

وقوله : (لإدراك أشياء مخصوصة) أي : كالأصوات بالنسبة للسمع ، والملموسات بالنسبة للمس ، والطعوم بالنسبة للذوق ، وهٰكذا .

وقوله : (كالسمع للأصوات) أي : كالسمع المخلوق لإدراك الأصوات .

والذوقِ للطعومِ ، والشمِّ للروائحِ ، لا يُدرَكُ بها ما يُدرَكُ بالحاسَّةِ الأخرىٰ ، وأمَّا أنَّهُ هل يجوزُ أو يمتنعُ ذلكَ ؟[1] .

ففيهِ خلافٌ ، والحقُّ الجوازُ ؛ ....

وقوله : (والذوق للطعوم) أي : والذوق المخلوق لإدراك الطعوم .

وقوله : (والشم للروائح) أي : والشم المخلوق لإدراك الروائح .

قوله : (لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرىٰ) أي : لا يدرك بحاسة من الحواس ما يدرك بالحاسة الأخرىٰ ، فلا يدرك بالذوق ما يدرك بالسمع ، وهـٰكذا ، والمنفي إنما هو وقوع الإدراك المذكور بحسب ما جرت به العادة الإلـٰهية ؛ بدليل قوله : (وأما أنه هل يجوز . . .) إلىٰ آخره ، وقد تقدم أنه أشار بقوله : (لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرىٰ) إلىٰ أن تقديم قول المصنف (بكل حاسة) علىٰ متعلقه ـ أعني : قوله : (يوقف) ـ للاختصاص ، وقد عرفت ما فيه .

قوله : (وأما أنه هل يجوز أو يمتنع ذلك) أي : في هـٰذا في الوقوع بحسب ما جرت به العادة الإلـٰهية ، وأما أنه هل يجوز عقلاً أو يمتنع عقلاً أن يدرك بحاسة من الحواس ما يدرك بالأخرىٰ ؟

وقوله : (ففيه خلاف) أي : ففي جواب هـٰذا الاستفهام خلاف ، وجمهور الحكماء على الامتناع .

قوله : (والحق الجواز) أي : عقلاً ، وهو الذي عليه جمهور المتكلمين ، ولكون الحق الجواز قال المصنف : (وبكل حاسة منها يوقف . . .) إلىٰ آخره ، ولم يقل : (يمكن أن يوقف . . .) إلىٰ آخره ؛ لئلا يلزم حصر الإمكان ، مع أن الحق الجواز كما علمت .

---

(١) والمعنىٰ : هل يجوز أن يدرك بحاسَّةٍ مدركات الأخرىٰ ؛ كأن تدرك العين المشمومات ، والأنف المسموعات ؟ وهو ما منعته الفلاسفة ، وادَّعوا فيه الظلم !

لما أنَّ ذلكَ بمحْضِ خلْقِ اللهِ تعالىٰ مِنْ غيرِ تأثيرٍ للحواسِّ ، فلا يمتنعُ أنْ يخلقَ اللهُ تعالىٰ عَقيبَ صرْفِ الباصرةِ إدراكَ الأصواتِ مثلاً .

[تحريجةٌ : لبعضِ الحواسِّ مشاركةٌ في إدراكِ مدركاتِ حاسَّةٍ أخرىٰ] :

فإنْ قيلَ : أليسَتِ الذائقةُ تُدرَكُ بها حلاوةُ الشيءِ وحرارتُهُ معاً ؟!

قوله : (لما أن ذلك . . .) إلىٰ آخره : علة لقوله : (والحق الجواز) . و(ما) زائدة للتأكيد ، واسم الإشارة للإدراك المذكور .

وقوله : (بمحض خلق الله تعالىٰ) أي : بخلقه المحض ؛ أي : الخالص الذي لا يشوبه تأثير من الغير ، فقوله : (من غير تأثير . . .) إلىٰ آخره : توضيح لقوله : (بمحض خلق الله) .

قوله : (من غير تأثير للحواس) أي : علىٰ وجه الإيجاد كما هو رأي المعتزلة ، ولا علىٰ وجه الإعداد كما هو رأي الفلاسفة .

قوله : (فلا يمتنع أن يخلق الله تعالىٰ . . .) إلىٰ آخره : مفرَّع علىٰ قوله : (والحق الجواز) مع تعليله المذكور .

قوله : (فإن قيل . . .) إلىٰ آخره : **حاصل هـٰذا السؤال** : منع الحصر في كلام المصنف وفي كلام الشارح ؛ لأن الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً ، فقد أدركت ما أدركته قوة اللمس .

قوله : (أليست الذائقة . . .) إلىٰ آخره : يحتمل أن يكون الاستفهام للتقرير ؛ وهو حمل المخاطب على الإقرار بما يعرف ، ويحتمل أن يكون للإنكار ؛ وهو للنفي ، ونفي النفي إثبات ؛ فالمعنىٰ على الأول : أَقِرَّ بما تعرف وهو أن الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً ، وعلى الثاني : ثبت أن الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً .

قلنا : لا ، بلِ الحلاوةُ تُدرَكُ بالذوقِ ، والحرارةُ باللمسِ الموجودِ في الفمِ واللسانِ .

(وَٱلْخَبَرُ ٱلصَّادِقُ) أي : المُطابِقُ للواقعِ ؛ فإنَّ الخبرَ . . . .

قوله : (قلنا . . .) إلىٰ آخره : **حاصل هـٰذا الجواب** : عدم تسليم أن الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً ، فقوله : (لا) أي : لا نسلم أن الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً .

وقوله : (بل الحلاوة تدرك بالذوق ، والحرارة باللمس) أي : فكل من الحلاوة والحرارة يدرك بحاسته .

وقوله : (الموجود في الفم واللسان) أي : لما مرَّ من أن اللمس قوة منبثة في جميع البدن ؛ أي : في جميع ظاهره وأكثر باطنه علىٰ ما سبق .

قوله : (والخبر الصادق) أي : جزماً لا احتمالاً ؛ إذ الكلام في الخبر الصادق الموجب للعلم ، ولا يكون موجباً للعلم إلا الصادق جزماً ، ولذلك حصره في النوعين الآتيين .

قوله : (أي : المطابق للواقع) تفسير للصادق ، **والمراد** : المطابق جزماً لا احتمالاً لما تقدم ، **والمطابقة** حقيقة : إنما هي بين مدلول الخبر والواقع ، لا بين ذات الخبر والواقع ، فقوله : (أي : المطابق للواقع) أي : المطابق مدلوله للواقع ، **والمراد بمدلوله** : النسبة الحكمية التي دل عليها الخبر ؛ وهي وقوعُ النسبة المعتبرة بين الشيئين في القضية الموجبة ، واللاوقوعُها في القضية السالبة ، **والمراد بالواقع** : الوقوع واللاوقوع في نفس الأمر ؛ فالوقوع واللاوقوع من حيث إنه مدلول الخبر مطابِق بكسر الباء ، والوقوع واللاوقوع من حيث تحققه في نفس الأمر مطابَق بفتح الباء .

قوله : (فإن الخبر . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : فإن الخبر من حيث هو . . . إلىٰ

كلامٌ يكونُ لنسبتِهِ خارجٌ تُطابِقُهُ تلكَ النسبةُ فيكونُ صادقاً أو لا تُطابِقُهُ فيكونُ كاذباً ؛ فالصدقُ والكذبُ . . . .

آخره ، وهٰذا تعليل لتفسير الصادق بالمطابق للواقع ، وجعله بعضهم تعليلاً للتقييد بالصادق ، وما قلناه أقرب .

وقوله : (كلام) أي : مركب تام ؛ وهو ما تضمن كلمتين بالإسناد ، **فالمراد بالكلام** : ما اصطلح عليه النحويون ، لا ما تُكُلِّمَ به ، وحينئذ فلا نقض بمثل (زيد الفاضل) لأنه ليس كلاماً اصطلاحياً وإن كان كلاماً لغوياً ، فلو أريد الكلام اللغوي لزم النقض بمثل (زيد الفاضل) إذ يصدق عليه أنه كلام . . . إلىٰ آخره .

قوله : (يكون لنسبته خارج) **المراد بنسبته** : النسبة الحكمية ؛ وهي الوقوع في القضية الموجبة ، واللاوقوع في القضية السالبة ، **والمراد بالخارج** : النسبة الخارجية ؛ وهي الوقوع واللاوقوع في نفس الأمر ، وهٰذا هو المعبر عنه فيما تقدم بالواقع ، فالخارج والواقع بمعنىً واحد ؛ وهو النسبة المذكورة ، **وعلم من ذلك** : أن المطابقة بين الوقوع واللاوقوع من حيث كونه مدلول الخبر ، والوقوع واللاوقوع من حيث كونه متحققاً في نفس الأمر .

وقوله : (تطابقه تلك النسبة) أي : تطابق الخارج النسبة المذكورة في قوله : (يكون لنسبته) .

وقوله : (فيكون صادقاً) أي : فيكون ذلك الكلام صادقاً بسبب مطابقة نسبته للخارج ، **وعلم من ذلك** : أن الصدق مطابقة نسبة الخبر للخارج .

وقوله : (أو لا تطابقه) أي : لا تطابق تلك النسبة الخارج .

وقوله : (فيكون كاذباً) أي : فيكون ذلك الكلام كاذباً بسبب عدم مطابقة نسبته للخارج ، **وعلم من ذلك** : أن الكذب عدم مطابقة نسبة الخبر للخارج .

قوله : (فالصدق والكذب . . .) إلىٰ آخره : تفريع علىٰ قوله : (فإن الخبر

علىٰ هـٰذا مِنْ أوصافِ الخبرِ .

وقد يقالانِ بمعنى الإخبارِ عنِ الشيءِ علىٰ ما هو بهِ ، أو لا علىٰ ما هو بهِ ؛

يكون لنسبته . . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (علىٰ هـٰذا) أي : كون الكلام صادقاً باعتبار مطابقة نسبته للخارج ، وكاذباً باعتبار عدم مطابقتها له .

وقوله : (من أوصاف الخبر) أي : فيقال : خبر صادق ، وخبر كاذب ، **والصادق معناه** : المتصف بالصدق ، **والكاذب معناه** : المتصف بالكذب .

قوله : (وقد يقالان . . .) إلىٰ آخره : مقابل لما علم مما تقدم ؛ وهو أنهما يقالان بمعنىٰ مطابقة نسبة الخبر للخارج وعدم مطابقتها له ، ويؤخذ من التعبير بـ (قد) أن هـٰذا الإطلاق قليل ، وضمير التثنية للصدق والكذب .

وقوله : (بمعنى الإخبار . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : بمعنىً هو الإخبار . . . إلىٰ آخره ، فالإضافة للبيان ، والباء بمعنىٰ (علىٰ) ، و(يقالان) بمعنىٰ (يطلقان) ، **فحاصل المعنىٰ** : وقد يطلقان علىٰ معنىً هو الإخبار . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (عن الشيء) متعلق بـ (الإخبار) .

وقوله : (علىٰ ما هو به) راجع لـ (الصدق) .

وقوله : (أو لا علىٰ ما هو به) راجع لـ (الكذب) ، **ومعنىٰ قوله** : (علىٰ ما هو به) علىٰ وجهِ ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه ، **ومعنىٰ قوله** : (أو لا علىٰ ما هو به) أي : أو لا علىٰ وجهِ ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه ، **والمراد بالشيء** :

إما النسبة التامة ، وهو الأوفق للمعنىٰ ؛ إذ المخبر عنه في الحقيقة هو النسبة ، فحينئذ كلمة (ما) عبارة عن الإثبات والنفي ؛ أي : كونها مثبتة وكونها منفية ، **والمراد من الإخبار** : الإعلام ، و(عن) بمعنى الباء ، **والمعنىٰ علىٰ هـٰذا** : وقد

أيِ : الإعلامِ بنسبةٍ تامَّةٍ تُطابِقُ الواقعَ أو لا تُطابِقُهُ ؛ فيكونانِ . . . .

يقالان بمعنىً هو الإعلام بنسبة حالة كونه كائناً على وجه ـ وهو الإثبات والنفي ـ تلك النسبة ملتبسة به في الواقع ، أو لا على وجه ـ وهو الإثبات والنفي ـ تلك النسبة ملتبسة به في الواقع .

وإما الموضوع الذي هو المسند إليه ، وهو الأوفق للفظ ؛ إذ المخبر عنه هو الموضوع ؛ فإنه يقال : أخبرت عن زيد ، لا عن النسبة ، وحينئذ فـ (ما) عبارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه ، والمراد من (الإخبار) الكشف ، و(عن) على حقيقتها ، **والمعنى على هـٰذا** : وقد يقالان بمعنىً هو الكشف عن الموضوع الذي هو المسند إليه حال كونه جارياً على وجه ؛ وهو ثبوت المحمول أو انتفاؤه ، ذلك الموضوع ملتبس به في الواقع ، أو [لا] على وجهٍ ؛ وهو ثبوت المحمول أو انتفاؤه ، ذلك الموضوع ملتبس به في الواقع .

والشارح اختار الأول في « شرح المفتاح »[1] ، وإليه يشير قوله هنا : (أي : الإعلام بنسبة تامة . . .) إلى آخره ؛ فإنه يقتضي أنه اختار الأول .

قوله : (أي : الإعلام بنسبة تامة . . .) إلى آخره : تفسير للإخبار عن الشيء . . . إلى آخره ، **والمراد بالنسبة التامة** : النسبة التي يتم بها الكلام ، واحترز بها عن الناقصة ؛ كالنسبة التقييدية في نحو (زيد العالم) فإنها لا تتصف بصدق ولا كذب .

وقوله : (تطابق الواقع) أي : في الصدق .

وقوله : (أو لا تطابقه) أي : في الكذب .

قوله : (فيكونان . . .) إلى آخره : تفريع على قوله : (وقد يقالان بمعنى

---

(١) يعني : اختار النسبة التامة ، لا الموضوع ، وانظر « المطول شرح تلخيص المفتاح » (ص٣٨) ، وانظر « حاشية العصام على شرح العقائد » (ص٧٤) مع « حاشية الكفوي » عليه .

مِنْ صفاتِ المُخبِرِ ؛ فمِنْ ها هنا يقعُ في بعضِ الكتبِ : (الخبرُ الصادقُ) بالوصفِ ، وفي بعضِها : (خبرُ الصادقِ) بالإضافةِ[1] .

الإخبار . . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (من صفات المخبر) أي : فيقال علىٰ هـٰذا : شخص صادق ، وشخص كاذب ، والصادق معناه : المتصف بالصدق ، والكاذب معناه : المتصف بالكذب .

قوله : (فمن ها هنا يقع . . .) إلىٰ آخره : تفريع علىٰ مجموع الكلامين السابقين .

وقوله : (في بعض الكتب) أي : كهـٰذا المتن ، و« العمدة » و« الهداية » و« البداية » .

وقوله : (الخبر الصادق بالوصف) أي : نظراً للمعنى الأول للصدق ؛ فإنه عليه يكون من أوصاف الخبر كما تقدم .

وقوله : (وفي بعضها) أي : في بعض الكتب ؛ كـ« التبصرة »[2] .

وفسر بعضهم الكتب بنسخ « العقائد » ، وهو خلاف الظاهر المتبادر من ذلك اللفظ ، مع ما فيه من دعوى الاختلاف في نسخ « العقائد » .

وقوله : (خبر الصادق بالإضافة) أي : نظراً للمعنى الثاني للصدق ؛ فإنه عليه يكون من أوصاف المخبر ، فالمعنىٰ : خبر الشخص الصادق ، وحينئذ فلا حاجة إلىٰ جعل (الخبر الصادق) بالوصف بمعنى الخبر الصادق مخبرُه ؛ حملاً لما وقع في بعض الكتب الأوَّلِ علىٰ ما وقع في بعضها الثاني ، ولا لجعل (خبر الصادق) بالإضافة من قبيل الإضافة التي للبيان ؛ حملاً لما وقع في بعض الكتب الثاني علىٰ بعضها الأول .

---

(١) فمثال الأول : المتن المشروح الذي بأيدينا، ومثال الثاني : كتاب « تبصرة الأدلة » (١/ ١٤) .
(٢) تبصرة الأدلة (١/ ١٤) .

[نوعا الخبرِ الصادقِ] :

(عَلَىٰ نَوْعَيْنِ : أَحَدُهُمَا : ٱلْخَبَرُ ٱلْمُتَوَاتِرُ) سُمِّيَ بذلكَ لما أنَّهُ لا يقعُ دفعةً، بل على التعاقبِ والتوالي ؛ وهو الخبرُ الثابتُ (عَلَىٰ أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ)

قوله : (علىٰ نوعين) أي : مشتمل علىٰ نوعين من اشتمال الجنس علىٰ أنواعه ، ولو حذف لفظ (علىٰ) لكان أحسن .

قوله : (أحدهما : الخبر المتواتر) معنى المتواتر لغة : المتتابع ، **واصطلاحاً** : ما ذكره المصنف في قوله : (وهو الخبر الثابت. . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (سمي بذلك. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : سمي هـٰذا الأحد بالمتواتر. . . إلىٰ آخره ، **والغرض من ذلك** : بيان المناسبة بين المعنى اللغوي ـ وإن لم ينبه عليه لشهرته ـ وبين المعنى الاصطلاحي .

وقوله : (لما أنه لا يقع دفعة) أي : لما أن هـٰذا الأحد لا يقع مرة واحدة في زمن واحد بمقتضى العادة وإن أمكن وقوعه كذلك ؛ بأن أخبر جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب بخبر مرة واحدة في زمن واحد .

وقوله : (بل على التعاقب والتوالي) أي : بل يقع في أزمنة متتابعة ؛ بأن يخبر به زيد أولاً ، وعمرو ثانياً ، وبكر ثالثاً وهـٰكذا ، **فالمراد بالتعاقب والتوالي هنا** : التتابع ولو مع التراخي ؛ لأن الفورية ليست شرطاً وإن أشعر بها لفظ (التعاقب والتوالي) ، وعطف (التوالي) على (التعاقب) من قبيل عطف التفسير .

قوله : (وهو الخبر الثابت علىٰ ألسنة قوم. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : والخبر المتواتر في الاصطلاح : الخبر الثابت علىٰ ألسنة قوم ، ولعله إنما عبر بالثابت للاحتراز عن الخبر الجاري علىٰ ألسنتهم ولم يثبت لرجوع بعضهم ، **والمراد بالقوم هنا** : ما يشمل الإناث ؛ لأن الذكورة ليست شرطاً .

قوله : (لا يتصور تواطؤهم. . .) إلىٰ آخره : فيه إشارة إلىٰ أن منشأ عدم

أي : لا يُجَوِّزُ العقلُ موافقتَهم (عَلَى ٱلْكَذِبِ) ، . . . .

التصور المذكور كثرتهم ؛ حيث قال : (لا يتصور تواطؤهم على الكذب) ، ولم يقل : (لا يتصور الكذب منهم) مثلاً ، فلا نقض علىٰ تعريف الخبر المتواتر بخبر قوم لا يتصور كذبهم لا لكثرة ، بل لقرينة خارجية كالعصمة .

والمراد من التصور هنا : التصديق ، كما أشار إليه الشارح بقوله : (أي : لا يجوِّز العقل . . .) إلىٰ آخره ، وحينئذ فلا يرد أن العقل قد يتصور المستحيل ، فالقوم وإن بلغوا من العدد ما بلغوا يتصور تواطؤهم على الكذب .

والمراد من التواطؤ : التوافق وإن لم يكن عن قصد ، فليس المراد به خصوص التوافق بطريق القصد وإن أشعر به لفظ (التواطؤ) كما أشار إليه الشارح ؛ حيث عبر بالتوافق ، وأطلقه عن أن يكون بطريق القصد ، **وقد زاد في « الطوالع » قيدين آخرين**(١) :

أحدهما : أن يكون الخبر عن محسوس .

وثانيهما : ألا يكون المخبر عنه ممتنعاً .

فلو كان الخبر عن غير محسوس ، أو كان المخبر عنه ممتنعاً ؛ كأن قالوا : رأينا اجتماع الضدين . . لم يكن الخبر متواتراً ، ولا بد من التقييد بكون السامع من كل منهم هو السامع من الباقين ، فلو أخبر كل منهم رجلاً غير الذي أخبره الآخر . . لم يكن الخبر متواتراً .

قوله : (أي : لا يجوز العقل موافقتهم) أي : لا لذاته ، بل لما قام عنده من شهادة العادة بامتناعه ، فالامتناع عادي ؛ كامتناع انقلاب الحجر ذهباً ، لا عقلي ؛ كامتناع اجتماع النقيضين .

وقوله : (على الكذب) أي : في الكذب فـ (علىٰ) بمعنىٰ (في) بالنظر

---

(١) انظر « طوالع الأنوار » (ص٦٣) .

ومصداقُهُ : وقوعُ العلمِ مِنْ غيرِ شبهةٍ .

للتوافق المفسر به التواطؤ .

قوله : (ومصداقه) أي : ما يصدِّقه ويحقِّقه ويدل علىٰ بلوغه حدَّ التواتر ، فمصداق : مفعال ، وهو وإن كان من صيغ الآلة أطلق هنا على الدليل والضابط ؛ تنزيلاً له منزلة الآلة ، وأشار بذلك إلىٰ أنه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة ؛ كما ذهب إليه القاضي الباقلاني ؛ حيث قال : (ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الأربعة ؛ لوجوب تزكيتهم في شهود الزنا)[1] ، **واعترض عليه** : بأن التزكية تجب في الخمسة أيضاً ، أو اثني عشر ؛ كما قيل بذلك بعدد النقباء المبعوثين من بني إسرائيل علىٰ ما قال الله تعالىٰ : ﴿ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا ﴾ [المائدة : ١٢] ، أو عشرين كما قيل بذلك لقوله تعالىٰ : ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ ﴾ [الأنفال : ٦٥] ، أو أربعين كما قيل بذلك لقوله تعالىٰ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال : ٦٤] ، روي : أن المؤمنين كانوا أربعين[2] ، أو سبعين كما قيل بذلك لقوله تعالىٰ : ﴿ وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا ﴾ [الأعراف : ١٥٥] ، ووقع في أكثر نسخ « التلويح » : (أو خمسين) بدل (أو سبعين) ، لـٰكن هـٰذا قول لم يقل به أحد كما قاله العلامة عبد الحكيم[3] .

قوله : (وقوع العلم) أي : حصول العلم بمضمون ذلك الخبر .

وقوله : (من غير شبهة) تأكيد ؛ إذ العلم لا يكون معه شبهة .

واعترض عليه : بأن العلم مستفاد من التواتر ؛ لأن الخبر إنما يفيده بسببه ، فيكون العلم موقوفاً على التواتر ، وحينئذ فإثبات التواتر به مؤدٍّ للدور ؛ لأنه يقتضي

---

(١) انظر « البرهان » لإمام الحرمين (ص٥٧٠) ، و« حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٦٦) .

(٢) انظر « الدر المنثور » (٤/١٠١) .

(٣) كذا في « حاشيته على الخيالي » (ص١٦٦) .

. . . .

أن التواتر موقوف على العلم ، وقد علمت أن العلم موقوف على التواتر .

وأجيب : بأن نفس التواتر سبب نفس العلم ، فتوقف العلم على التواتر من حيث ذاتهما ، والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر ، فتوقف التواتر على العلم من حيث العلم بهما ، كما يدل علىٰ ذلك أنه جعل وقوع العلم دليلاً على التواتر ؛ فإن الدليل ما يلزم من العلم به العلمُ بشيء آخر ، وهـٰكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية ، فإن نفس العلة تفيد نفس المعلول ، والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية ، وذلك مثل الصانع مع العالم ؛ فإن ذات الصانع ـ وهو الله تعالىٰ ـ يفيد ذات العالم ؛ لأنه هو الموجد له ، والعلم بالعالم يفيد العلم بالصانع ، وإنما قيدت العلة بالخفية لأن العلة الظاهرة كالنار مع الدخان يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول ؛ كأن يستفاد من الحس ، وإن كان يستفاد أيضاً من العلم بالمعلول ، ولذلك جعل العلامة عبد الحكيم الأَوْلىٰ ترك التقييد بالخفية ؛ حيث قال بعد أن وجَّهَ تقييد العلامة الخيالي بما تقدم : (والأولىٰ تركه ؛ لأن العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة ، سواء كانت ظاهرة أو خفية ، واستفادته من وجه آخر لا تنافي استفادته أيضاً منه)[1] .

فإن قيل : لا نسلم أن وقوع العلم من غير شبهة يدل على التواتر ؛ لأن العلم من غير شبهة معلول أعم ، والتواتر علة خاصة ؛ فإن العلم من غير شبهة له أسباب شتىٰ ؛ كالحس والبداهة وخبر الرسول ، والمعلول الأعم لا يدخل على العلة الخاصة ، وإنما يدل علىٰ علة ما ، فيجوز أن يكون وقوع العلم من غير شبهة بسبب غير التواتر ، فلا يكون دليلاً عليه .

أجيب : بأن محل عدم دلالة المعلول الأعم على العلة الخاصة عند عدم العلم

---

(١) حاشية السيالكوتي على الخيالي (ص١٦٧) .

(وَهُوَ) بالضرورةِ (مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ ٱلضَّرُورِيِّ ؛ كَـٱلْعِلْمِ بِٱلْمُلُوكِ ٱلْخَالِيَةِ فِي ٱلأَزْمِنَةِ ٱلْمَاضِيَةِ ، وَٱلْبُلْدَانِ ٱلنَّائِيَةِ) يحتملُ العطفُ على الملوكِ وعلى الأزمنةِ .

بانتفاء سائر العلل ، وأما عند العلم بذلك فيدل ، وها هنا عُلِمَ انتفاءُ سائر العلل .

وبحث فيه : بأن العلم بانتفاء سائر العلل ها هنا في حيز المنع ؛ لجواز تحقق علة من العلل ولم نعلم بها ، ولا يلزم من عدم العلم بها العلم بانتفائها .

قوله : (**وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري**) أي : الخبر المتواتر مثبت ومفيد للعلم الضروري ، وذلك بالضرورة ، فأشار الشارح بقوله : (بالضرورة) إلىٰ أن هـٰذه القضية ضرورية ، فكون المتواتر مثبتاً ومفيداً للعلم الضروري أمرٌ ضروري ، وهـٰذا هو الأمر الأول ، وأما كون العلم الحاصل به ضرورياً فهو الأمر الثاني كما سيذكره الشارح .

قوله : (**كالعلم. . .**) إلىٰ آخره : تمثيل للعلم الضروري الذي أوجبه الخبر المتواتر .

وقوله : (**بالملوك**) أي : بعد وجودها ، فيكون العلم المذكور تصديقاً .

وقوله : (**الخالية**) أي : الماضية .

وقوله : (**في الأزمنة الماضية**) صفة للملوك ، أو حال منها ، **والتقدير على الأول** : الكائنة في الأزمنة الماضية ، **وعلى الثاني** : حال كونها كائنة في الأزمنة الماضية .

وقوله : (**والبلدان النائية**) أي : وبالبلدان النائية على احتمال العطف على الملوك ، أو وفي البلدان النائية على احتمال العطف على الأزمنة ، **ومعنى النائية** : البعيدة .

قوله : (**يحتمل العطف. . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : يحتمل قوله : (والبلدان النائية) أن يكون عطفاً على (الملوك) ، **وعليه** : يكون المصنف مثَّل للعلم

والأوَّلُ أقربُ وإنْ كانَ أبعدَ .

فها هنا أمرانِ :

أحدُهما : [أنَّ] المُتواتِرَ مُوجِبٌ للعلمِ ، ....

الضروري الذي أوجبه الخبر المتواتر بمثالين ، وأن يكون عطفاً على (الأزمنة) ، **وعليه** : يكون المصنف مثل للعلم الضروري الذي أوجبه الخبر المتواتر بمثال واحد .

قوله : (**والأول أقرب**) أي : من جهة المعنىٰ ؛ لما فيه من زيادة الإيضاح بتعدُّد المثال الموافق لما وقع في كلامهم من التمثيل بمثالين ؛ حيث قالوا : كالعلم بالملوك والبلدان .

وقوله : (**وإن كان أبعد**) أي : من جهة اللفظ ؛ لما فيه من الفصل بين المتعاطفين بقوله : (في الأزمنة الماضية) ، **وعلم من ذلك** : أن الثاني أبعد من جهة المعنىٰ وإن كان أقرب من جهة اللفظ ؛ **أما كونه أقرب من جهة اللفظ** : فلعدم الفصل بين المتعاطفين ، **وأما كونه أبعد من جهة المعنىٰ** : فلما فيه من عدم الإيضاح بتعدد المثال الموافق لما وقع في كلامهم كما تقدم ، علىٰ أنه يقتضي أن العلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية في غير البلدان النائية ليس بالخبر المتواتر ، مع أنه بالخبر المتواتر ، لـٰكن قد يقال : إن هـٰذا مفهوم بالأولىٰ .

قوله : (**فها هنا أمران**) تفريع علىٰ قوله : (وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري) أي : ففي هـٰذا المقام حكمان : **أحدهما** : مذكور صريحاً ؛ وهو الأمر الأول، **والثاني** : مذكور ضمناً؛ لأن الوصف يتضمن الحكم علىٰ ما هو المشهور .

قوله : (**أحدهما [أن] المتواتر** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : أحد الأمرين هـٰذا الحكم .

وقوله : (**موجب للعلم**) أي : بقطع النظر عن كونه ضرورياً .

وذلكَ بالضرورةِ ؛ فإنَّا نجدُ مِنْ أنفسِنا العلْمَ بوجودِ مكَّةَ وبغدادَ ، وأنَّهُ ليسَ إلا بالإخبارِ[1] .

والثاني : أنَّ العلمَ الحاصلَ بهِ ضروريٌّ ؛ . . . .

وقوله : (**وذلك بالضرورة**) أي : وإيجاب المتواتر للعلم أمر ثابت بالضرورة . وهـٰذا هو ما أشار إليه في حل كلام المصنف ؛ حيث قال : (بالضرورة) .

قوله : (**فإنا نجد من أنفسنا . . .**) إلىٰ آخره : هـٰذا تنبيهٌ علىٰ كون إيجابه العلم بالضرورة ، لا تعليلٌ له ؛ لأن الضروري لا يعلل ، وإنما ينبه عليه ؛ لأنه قد يغفل عنه ، ويصح جعله تعليلاً للحكم بكون إيجابه العلم بالضرورة .

وقوله : (**وأنه ليس . . .**) إلىٰ آخره : بفتح همزة (أنه) عطفاً على العلم . **فالمعنىٰ** : ونجد من أنفسنا أن ذلك العلم ليس إلا بسبب الإخبار ، وهـٰذا هو روح العلة .

قوله : (**والثاني أن العلم . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : وثاني الأمرين هـٰذا الحكم .

وقوله : (**به**) أي : بالخبر المتواتر .

وقوله : (**ضروري**) **أورد عليه** : القرآن ؛ فإنه متواتر قطعاً ، وليس العلم الحاصل به ضرورياً .

وأجيب : بأن القرآن متواتر قطعاً من حيث إنه كلام الله ، والعلم الحاصل به من هـٰذه الحيثية ضروري ، لا من حيث معانيه حتىٰ يتّجه الإيراد .

---

(١) حتىٰ قال الشاعر : (من الطويل)

أَتَتْكَ مِنَ الأخبارِ عينٌ جليَّةٌ ... ترادفْنَ حتىٰ ما لقلبكَ صارفُ

وقال طفيل الغنوي : (من الطويل)

تأوَّبني همٌّ من الليل مُنصِبُ ... وجاءَ مِنَ الأخبارِ ما لا يكذَّبُ

تظاهرْنَ حتىٰ لم يكنْ ليَ ريبةٌ ... ولم يكُ عمَّا أخبروا متعقَّبُ

وانظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٤٧٥) .

وذلكَ لأنَّهُ يحصلُ للمُستدِلِّ وغيرِهِ ، حتى الصبيانِ الذينَ لا اهتداءَ لهم بطريقِ الاكتسابِ وترتيبِ المقدِّماتِ .

[كشفُ شُبهِ اليهودِ والنصارىٰ في ادِّعاءِ التواترِ] :

وأمَّا خبرُ النصارىٰ . . . .

قوله : (وذلك لأنه . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وكون العلم الحاصل به ضرورياً ثابت ؛ لأنه . . . إلىٰ آخره ، وهـٰذا تنبيه علىٰ كون العلم الحاصل به ضرورياً ، لا تعليل له لما تقدم ، ويصح جعله تعليلاً للحكم بأن ذلك العلم ضروري .

قوله : (يحصل للمستدل) أي : يتحقق لمن كان فيه أهلية الاستدلال .

وقوله : (وغيره) أي : غير المستدل ؛ وهو من لم يكن فيه أهلية الاستدلال .

وقوله : (حتى الصبيان) غاية لما قبله في الدناءة ، وكون الصبيان يحصل لهم العلم الحاصل من الخبر المتواتر بحيث لا يقبل التشكيك . . ممنوع .

قوله : (الذين لا اهتداء لهم) أي : الذين لا معرفة لهم .

وقوله : (بطريق الاكتساب) يحتمل أن يراد بطريق الاكتساب : **طريقُ اكتساب المجهول التصوري** ؛ ترتيب الكليات الخمس ؛ كتقديم الجنس على الفصل ، **وطريقُ اكتساب المجهول التصديقي** ؛ ترتيب المقدمات ؛ كتقديم الصغرىٰ على الكبرىٰ ، وعلىٰ هـٰذا فقوله : (وترتيب المقدمات) من عطف الخاص على العام ؛ لكونه مناسباً للمقام ، ويحتمل أن يراد بطريق الاكتساب : خصوص طريق اكتساب المجهول التصوري الذي هو ترتيب الكليات الخمس ، **وعليه** : فقوله : (وترتيب المقدمات) من عطف المغاير .

قوله : (وأما خبر النصارىٰ . . .) إلىٰ آخره : جواب عما يرد على الأمر الأول من الأمرين المذكورين .

. . . .

وحاصل الإيراد : النقض بتخلف إفادة المتواتر العلم في إخبار النصارىٰ بقتل عيسىٰ عليه السلام ، وإخبار اليهود بتأبيد دين موسىٰ عليه السلام ؛ فإن كلاً منهما لم يفد العلم ، بل هو كذب كما دلَّت عليه الشريعة .

وحاصل الجواب : منع تواتر كل من الخبرين كما سيأتي بيانه ، ووقع في « التلويح » بدل (النصارىٰ) لفظ (اليهود) ، ونص عبارة « التلويح » : (وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسىٰ ، وتأبيد دين موسىٰ . . .) إلىٰ آخره[1] ، فتوهم بعضهم منه أن الخبر بمعنى الإخبار ، وإضافته هنا إلى (النصارىٰ) من إضافة المصدر إلىٰ المفعول ، **والتقدير** : وأما إخبار اليهود النصارىٰ ، فاحتاج هـٰذا البعض إلىٰ تمحُّل تقدير في قوله : (واليهود) ، وهو أن يقدر لفظ (خبر) بمعنىٰ (إخبار) ، ويُجعل مضافاً لليهود من إضافة المصدر إلى الفاعل ، ويكون معطوفاً علىٰ خبر النصارىٰ ؛ إذ لا يصح عطف اليهود على النصارىٰ ؛ لأنه يقتضي أن اليهود مفعول أيضاً ، وليس كذلك .

وأنت خبير بأنه لا حاجة إلىٰ جعل الإضافة هنا إلى المفعول ؛ لأن بعض النصارىٰ مع اليهود في اعتقاد القتل كما أشير إليه في « الكشاف »[2] ، فالإضافة هنا وفي « التلويح » من إضافة المصدر إلى الفاعل ، وحينئذ فلا حاجة إلىٰ تمحل تقدير في قوله : (واليهود) .

وبُحِثَ في ذلك : بأن اشتراك النصارىٰ مع اليهود في اعتقاد القتل لا يقتضي جعل الإضافة هنا من إضافة المصدر إلى الفاعل ؛ لجواز أن يكون الإخبار مختصاً باليهود .

---

(١) التلويح على التوضيح (٢/ ٤) .

(٢) تفسير الكشاف (٢/ ١٧٥) .

بقتلِ عيسىٰ عليهِ السلامُ ، واليهودِ بتأبيدِ دينِ موسىٰ عليهِ السلامُ . . . .

نعم ؛ اشتراك النصارىٰ مع اليهود في الإخبار بالقتل يقتضي ذلك ، فيتم به المقصود كما في « الكشف الكبير » ؛ حيث قال : (وكذلك إخبار النصارىٰ بقتل عيسىٰ لم يثبت بالتواتر ، فإن خبر قتله منهم مسند إلىٰ أربعة منهم)[1] .

وأجيب : بأن شأن من اعتقد شيئاً أن يخبر به ، وبعضهم جعل الإخبار بقتل عيسىٰ عليه السلام وقع من النصارىٰ ، مستندين فيه إلىٰ إخبار اليهود الذين دخلوا البيت علىٰ عيسىٰ . . إياهم به .

قوله : (**بقتل عيسىٰ عليه السلام**) أي : حيث دخلوا عليه البيت ، **وحاصل قصته علىٰ ما قيل** : أن رجلاً كان ينافق لعيسىٰ ؛ فيظهر له الإسلام ويخفي الكفر ، فسب رهطٌ من اليهود عيسىٰ وأمه ، فدعا عليهم ، فمسخهم الله قردة وخنازير ، فاجتمعت اليهود علىٰ قتله ، فقال لهم ذلك المنافق : أنا أدلكم عليه ، فدخل بيت عيسىٰ ، فرفع الله عيسىٰ وألقىٰ شِبْهَ وجهه علىٰ وجه ذلك المنافق ، فدخلوا عليه فقتلوه وصلبوه وهم يظنون أنه عيسىٰ ، قال تعالىٰ : ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ﴾ [النساء : ١٥٧] .

قوله : (**واليهود**) أي : وخبر اليهود .

وقوله : (**بتأبيد دين موسىٰ عليه السلام**) أي : ببقائه إلى الأبد ، **والمراد** : إخبارهم بذلك عن التوراة أو عن موسىٰ عليه السلام ، وإلا فتأبيد دين موسىٰ عليه السلام ليس حسياً حتىٰ يجري فيه التواتر ، ولعل الإخبار بتأبيد دين موسىٰ عليه السلام كان في الأصل من وضع بعض الأحبار صوناً لرئاستهم ، كما كانوا يكتمون نعت محمد عليه الصلاة والسلام مع ذكره في التوراة لذلك .

---

(١) انظر « كشف الأسرار » (٢/٣٦٦)، ونقله السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٦٨) .

فتواترُهُ ممنوعٌ[1] .

[تحريجةٌ : اجتماعُ الظنونِ لا يُفِيدُ يقيناً] :

فإنْ قيلَ : ....

قوله : (فتواتره ممنوع) أي : فتواتر الخبر المذكور ممنوع ؛ لأن شرطه أن يكون جميع طبقاته عدداً لا يمكن تواطؤهم على الكذب ، وليس كذلك هنا ، بل لم يبلغ أصل المخبرين بقتل عيسىٰ عليه السلام ـ وهم الطبقة الأولىٰ ـ حد التواتر ؛ لأنها أربعة من النصارىٰ كما تقدم عن « الكشف الكبير » ، وهـٰذا علىٰ ما هنا من أن المخبرين هم النصارىٰ ، وأما علىٰ ما في « التلويح » من أن المخبرين هم اليهود : فتلك الطبقة ستة أو سبعة ، وثبت بالنقل الصحيح أنها لا تزيد على السبعة ، فهم لم يبلغوا حد التواتر ؛ لأن العادة لا تحيل تواطؤهم على الكذب ، فقد فُقِد الشرط المذكور في الطبقة الأولىٰ من المخبرين بقتل عيسىٰ عليه السلام ، وكذلك فقد الشرط المذكور في الطبقة الوسطىٰ من المخبرين بتأبيد دين موسىٰ عليه السلام ؛ لأن عِرْق اليهود قد انقطع في زمن بختنصر ، حتىٰ لم يبقَ منهم إلا شرذمة قليلة لا تبلغ عدد التواتر ، وكان بختنصر ملكاً قبل البعثة ، قابضاً لمشارق الأرض ومغاربها ، فلما حرَّفت اليهود التوراة وزادوا فيها ونقصوا منها . . قتلهم عن آخرهم إلا آحاداً قليلة .

وبالجملة : تخلف العلم من الخبر دليل لعدم التواتر ، فكما أن وجود العلم منه دليل على التواتر كذلك تخلف العلم منه دليل علىٰ عدم التواتر .

قوله : (فإن قيل . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا الإيراد بوجهيه وارد على الأمر الأول

---

(1) لأن الطبقة الأولى الناقلة لم تجاوز الأربعة ، وقيل : السبعة ، وهو عدد لا يفيد التواتر ، ثم إن من شرط التواتر عدمَ معارضة القطعي ، وذهب جماعة ـ منهم القاضي حسين المَيْبُذي ـ إلىٰ تسليم القتل والصلب ، وحملوا معنى التوفي علىٰ ذلك ، وتأوَّلوا قوله تعالىٰ : ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ ﴾ [النساء : ١٥٧] بأنه كقوله تعالىٰ : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ ﴾ [آل عمران : ١٦٩] ، وهو وإن كان قاطعاً لشُبَهِ الخصوم . . لـٰكنه مخالف لما كاد يجمع عليه جماهير المفسرين ، وانظر « حاشية النبراس » (ص١١٧ـ١١٩) .

خبرُ كلِّ واحدٍ لا يُفِيدُ إلا الظنَّ ، وضمُّ الظَّنِّ إلى الظَّنِّ لا يفيدُ اليقينَ ، **وأيضاً** : جوازُ كذبِ كلِّ واحدٍ يُوجِبُ جوازَ كذبِ المجموعِ ؛ لأنَّهُ نفْسُ الآحادِ .

قلنا : . . . .

من الأمرين المذكورين ، وكلا وجهيه من قبيل المعارضة .

وتقرير الوجه الأول : أن تقول : لا نسلم أن الخبر المتواتر موجب للعلم ؛ لقياس من الشكل الأول ، **نظمه هٰكذا** : الخبر المتواتر فيه ضم الظن إلى الظن ، وكل ما كان كذلك لا يفيد اليقين ، فقول الشارح : (**خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن**) إشارة للصغرىٰ ؛ لأنه إذا كان خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن فقد ضم الظن إلى الظن ، وقوله : (**وضم الظن إلى الظن لا يفيد اليقين**) إشارة للكبرىٰ ؛ لأنه في قوة قوله : (وكل ما كان كذلك لا يفيد اليقين) .

وتقرير الوجه الثاني : أن تقول : لا نسلم أن الخبر المتواتر موجب للعلم ؛ لقياس من الشكل الأول ، **نظمه هٰكذا** : الخبر المتواتر يجوز فيه كذب كل واحد ، وكل ما كان كذلك يجب فيه جواز كذب المجموع .

والوجه الثاني لازم للأول ؛ إذ يلزم من كونه لا يفيد إلا الظن جوازُ كذبه ، فأشار الشارح للكبرىٰ بقوله : (**وأيضاً [جواز] كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع**) ، وطوى الصغرىٰ .

وقوله : (**لأنه نفس الآحاد**) أي : لأن ذلك المجموع نفس الأحاد التي تركب هو منها ، وهٰذا تعليل للكبرىٰ ، وهٰذا الإيراد بوجهيه مصادم للبديهي ؛ إذ إيجاب الخبر المتواتر للعلم أمر بديهي ، فيكون هٰذا الإيراد باطلاً لمصادمته البديهي ، لٰكن الشارح أورده بوجهيه ودفعه بما سيأتي لتزول الشبهة عن القاصرين .

قوله : (**قلنا** . . .) إلىٰ آخره : هٰذا جواب عن الإيراد السابق بوجهيه ، **وحاصله** : منع الكبرىٰ في الوجهين بعد تسليم الصغرىٰ فيهما ، وسند المنع هو

رُبَّما يكونُ معَ الاجتماعِ ما لا يكونُ معَ الانفرادِ ؛ كقوَّةِ الحبلِ المُؤلَّف من الشعراتِ .

ما أشار إليه بقوله : (**ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد**) ، فكأنه قال : سلمنا الصغرىٰ في الوجهين المذكورين ، لـٰكن لا نسلم الكبرىٰ فيهما ؛ لأنه ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد ؛ أي : ربما يكون مع اجتماع الآحاد أمرٌ لا يكون مع انفراد تلك الآحاد .

وفي الإتيان بـ(ربما) إشارة إلىٰ عدم الكلية ، فوجود أمر مع الاجتماع لا يوجد مع الانفراد.. ليس كلياً متحققاً في جميع المواد ، لـٰكن هـٰذا القدر كافٍ في الجواب عن السؤال المذكور بوجهيه ؛ فإن في هـٰذا السؤال ادعاء أنه لا يوجد مع الاجتماع ما لا يوجد مع الانفراد في جميع المواد ، وهو سلب كلي ، والإيجاب الجزئي المشار إليه بقوله : (ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد) يبطل السلب الكلي .

هـٰذا ؛ **والتحقيق في الجواب** : منع الصغرىٰ في الوجهين ؛ لأن التحقيق أن خبر كل واحد يفيد الاعتقاد ، واجتماع الأسباب يقتضي قوة المسبب ، فيحصل اليقين بسبب اجتماع الأسباب ، وحينئذ فخبر كل واحد لا يفيد الظن ، ولا يحتمل الكذب كما ادعى المعترض ، بل يفيد الاعتقاد .

وأما وهم الكذب : فلا مدخل للخبر فيه ، بل هو احتمال يحكم به العقل لجواز تخلف المدلولات الوضعية عن الألفاظ الدالة عليها ؛ لعدم اللزوم عقلاً ، ولذا قيل : مدلول الخبر هو الصدق فقط ، والكذب احتمال عقلي ، فقولنا : (زيد قائم) يدل علىٰ وقوع ثبوت القيام لزيد ، وعلىٰ أنه مطابق للخارج ، لـٰكن لما احتمل التخلف عند العقل كما علمت جوَّزَ الكذب ، فهو احتمال عقلي لا دلالة للخبر عليه ؛ لأنه ليس موضوعاً له .

قوله : (**كقوة الحبل المؤلف من الشعرات**) تمثيل لما يكون في حالة الاجتماع

[تحريجةٌ : التواترُ دونَ بعضِ البدهيَّاتِ العقليةِ ، وقد أنكرَهُ بعضُ العقلاءِ] :

فإنْ قيلَ : ....

ولا يكون في حالة الانفراد ؛ فإن كل شعرة غير قوية ؛ لكونها تحتمل الانقطاع بأدنىٰ جذب ، فإذا اجتمعت تلك الشعرات التي هي آحاد الحبل حدث عند الاجتماع قوة ، مع أن الحبل نفس الآحاد ، وحينئذ فالخبر المتواتر مثل الحبل المذكور ، فيكون كل من الآحاد ـ علىٰ ما قاله الشارح ـ إنما يفيد الظن ويجوز كذبه ، فإذا اجتمعت تلك الآحاد حدث عند الاجتماع اليقين واستحالة الكذب ؛ لقضاء العادة حينئذ بعدم التواطؤ على الكذب .

فإن قيل : لا نسلم أن الخبر المتواتر مثل الحبل المذكور ؛ لوجود الفارق بينهما ؛ وهو أن في كل شعرة قوة من جنس قوة الحبل لـٰكنها ضعيفة ، بخلاف الخبر المتواتر ؛ فإن في خبر كل واحد ظناً ليس من جنس اليقين ، وجوازَ كذبٍ ليس من جنس استحالة الكذب ، فيلزم من إفادة الخبر المتواتر لليقين واستحالة الكذب انقلابُ الحقائق ؛ لأن الظن انقلب يقيناً ، والجواز انقلب استحالة .

أجيب : بأنه لا فرق؛ لأن المدَّعىٰ حدوث اليقين واستحالة الكذب عند الاجتماع لقوته ، كما حدث للحبل قوة عند الاجتماع ، فالخبر المتواتر مثل الحبل المذكور .

قوله : (فإن قيل . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا الإيراد بوجهيه وارد على الأمر الثاني من الأمرين المذكورين ، وكلا وجهيه من قبيل المعارضة .

وتقرير الوجه الأول : أن تقول : لا نسلم أن العلم الحاصل به ضروري ؛ **لقياس استثنائي ، نظمه هـٰكذا** : لو كان العلم الحاصل به ضرورياً لما وقع بينه وبين غيره من الضروريات تفاوت ؛ لأن الضروريات لا يقع فيها التفاوت ، لـٰكنه وقع بينه وبين غيره من الضروريات التفاوت ، فإنا نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوىٰ من العلم بوجود إسكندر .

الضرورياتُ لا يقعُ فيها التفاوتُ ولا الاختلافاتُ ، ونحنُ نجدُ العلمَ بكونِ الواحدِ نصفَ الاثنينِ أقوىٰ مِنَ العلمِ بوجودِ إسكندرَ ، والمُتواتِرُ قد أنكرَ إفادتَهُ العلمَ جماعةٌ

وتقرير الوجه الثاني : أن تقول : لا نسلم أن العلم الحاصل به ضروري ؛ لقياس استثنائي ، **نظمه هٰكذا** : لو كان العلم الحاصل به ضرورياً لما وقع فيه الاختلافات ؛ لأن الضروريات لا يقع فيها الاختلافات ، لٰكنه وقع فيه الاختلافات ؛ فإن المتواتر قد أنكر إفادتَهُ جماعةٌ من العقلاء ؛ كالسمنية والبراهمة .

فأشار المصنف إلىٰ شرطية القياسين بذكر دليلها ؛ وهو قوله : (الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات) ، وأشار إلى استثنائية القياسين بذكر دليلها أيضاً ؛ وهو قوله : (ونحن نجد العلم . . .) إلىٰ آخره ، مع قوله : (والمتواتر قد أنكر إفادته . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (**الضروريات لا يقع فيها** . . .) إلىٰ آخره : قد عرفت أنه دليل لشرطية القياسين .

وقوله : (**التفاوت**) أي : بالقوة والضعف ، وإنما لم يقع فيها التفاوت بالقوة والضعف لأنها مستوية في الجزم .

وقوله : (**ولا الاختلافات**) أي : بين العقلاء ؛ أخذاً من كلامه بعدُ ، وإنما لم يقع فيها الاختلافات بين العقلاء لأنه لا يسع عاقلاً إنكارُ الأمر الضروري .

قوله : (**ونحن نجد** . . .) إلىٰ آخره : هٰذا دليل لاستثنائية القياس الأول .

وقوله : (**العلم بكون الواحد نصف الاثنين**) أي : العلم الضروري بذلك .

وقوله : (**أقوىٰ من العلم بوجود إسكندر**) أي : من العلم بذلك الحاصلِ بالخبر المتواتر .

قوله : (**والمتواتر قد أنكر إفادته** . . .) إلىٰ آخره : هٰذا دليل لاستثنائية القياس الثاني .

مِنَ العقلاءِ ؛ كالسُّمَنِيَّةِ والبراهمةِ .

قلنا : ....

وقوله : (**كالسُّمَنِيَّة**) بضم السين وفتح الميم وكسر النون نسبة إلىٰ سِمَنَ[1] ، وقيل : سُمْنانَ ؛ اسم صنم كانوا يعبدونه ، فهم قوم كفار من عبدة الأصنام ؛ وهم ينكرون البعث ، ويقولون بالتناسخ ؛ بمعنىٰ : أن الشخص إذا مات انتقلت روحه إلىٰ جسم آخر ، ويقولون : لا طريق للعلم إلا الحس الظاهر ، فينكرون كون الخبر الصادق طريقاً للعلم .

وقوله : (**والبراهمة**) بفتح الباء الموحدة ؛ وهم قوم كفار منسوبون إلىٰ بَرْهام ، كان رجلاً من حكمائهم ، وهم يتَّبعون ما حسَّنه العقل دون الشرع ؛ فيستقبحون ذبح الحيوان ؛ لما فيه من التعذيب ، ويستقبحون الصلاة ؛ لما فيها من وضع الوجه الذي هو أشرف الأعضاء على الأرض ، ويبيحون الزنا ووطء المحارم ، ويقولون باستحالة بعثة الرسل ، كذا نقل السنوسي عنهم[2] ، لـٰكن الذي في « شرح المقاصد » للشارح : أنهم يقولون بجوازها ، لـٰكن لا حاجة إليها ، وعبارته : (المنكرون للنبوة : منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد به ، ومنهم من قال بعدم الاحتياج إليها كالبراهمة) انتهت[3] .

قوله : (**قلنا** . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا جواب عن الإيراد السابق بوجهيه ، **وحاصله** : منع دليل شرطية القياسين ، ويلزم منه منع الشرطية نفسها .

وقوله : (بل قد تتفاوت . . .) إلىٰ آخره : سند لمنع شرطية القياس الأول .

وقوله : (وقد يختلف فيه . . .) إلىٰ آخره : سند لمنع شرطية القياس الثاني ،

---

(١) قال الحافظ الزبيدي في « تاج العروس » (س م ن) : (كـ « زِنَة ») .
(٢) انظر « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص ٥٤٣ ، ٥٥١) .
(٣) شرح المقاصد (٢/ ١٧٤) .

ممنوعٌ ، بل قد تتفاوتُ أنواعُ الضروريَّاتِ بواسطةِ التفاوتِ في الإِلْفِ والعادةِ ، والممارسةِ ، والإخطارِ بالبالِ ، ....

لكن الأولى أن يسلم شرطية القياس الثاني ودليلها ، ويمنع استثنائيته ودليلها ؛ لأن الخلاف الذي سيذكره إنما هو على وجه العناد والمكابرة ، وحينئذ فلا خلاف في نفس الأمر ، وإذا لم يكن هناك خلاف فاستثنائية القياس الثاني ممنوعة ، وكذلك دليلها ، وأما شرطيته فمسلمة ، وكذلك دليلها .

قوله : (ممنوع) أي : دليل الشرطية في القياسين ممنوع ، ويلزم منه منع نفس الشرطية .

وقوله : (بل قد تتفاوت أنواع الضروريات) أي : قوة وضعفاً ، فيكون بعضها أقوى من بعض .

وقوله : (بواسطة التفاوت في الإلف والعادة) أي : بسبب واسطة التفاوت في إلف النفس واعتيادها ، وعطف (العادة) على (الإلف) من عطف السبب على المسبب ؛ فإن سبب إلف النفس للشيء اعتيادها له .

ثم إنه يحتمل أن يكون المراد من التفاوت في الإلف والعادة : أن يكون أحد الضروريين مألوفاً معتاداً دون الآخر ، وأن يكون إلف النفس واعتيادها لأحد الضروريين أكثر من إلفها واعتيادها للآخر ، فالمألوف والمعتاد أو الأكثر إلفاً وعادة أقوى من غيره ؛ مثلاً قولك : (كل جسم متحيز) مألوف معتاد ، أو أكثر إلفاً وعادة من قولك : (كل مجرد عن المادة غير متحيز) فلذلك كان الأول أقوى من الثاني ، مع أن كلاً منهما ضروري .

وقوله : (والممارسة والإخطار بالبال) أي : ومزاولة الشيء مراراً ، وإخطاره بالقلب ، وعطف (الإخطار) على (الممارسة) من عطف المسبب على السبب ؛ فإن سبب الإخطار بالبال الممارسة للشيء .

وتصوُّراتِ أطرافِ الأحكامِ ، وقد يُختلَفُ فيهِ مكابرةً وعِناداً ؛ كالسُّوفَسْطائيَّةِ في جميعِ الضروريَّاتِ[1] .

(وَ) النوعُ (ٱلثَّانِي : خَبَرُ ٱلرَّسُولِ ....

ويأتي هنا ما تقدم من الاحتمالين في التفاوت ، فما وجدت فيه الممارسة والإخطار بالبال أو كثرتهما أقوىٰ من غيره ؛ مثلاً قولك : (الأكل مشبع ، والنار محرقة) تقع فيه الممارسة والإخطار بالبال أو كثرتهما ، بخلاف قولك : (الخفاش يطير بجناح [لا] من ريش) فلذلك كان الأول أقوىٰ من الثاني ، مع أن كلاً منهما ضروري .

وقوله : (**وتصورات أطراف الأحكام**) أي : وتصورات النفس لأطراف النسب التامة ، **فالمراد من الأحكام** : النِّسَب التامة ، **والمراد من أطرافها** ، الموضوعات والمحمولات ؛ مثلاً قولك : (الكل أعظم من الجزء) تصور طرفيه أوضح من تصور طرفي قولك : (السقمونيا مسهلة للصفراء) فلذلك كان الأول أقوىٰ من الثاني ، مع أن كلاً منهما ضروري .

قوله : (**وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً**) أي : وقد يقع الاختلاف في الضروري مكابرة من المخالف وعناداً منه ، **والمكابرة** : هي المنازعة لإلزام الخصم وإظهار الفضل .

وقوله : (**كالسوفسطائية في جميع الضروريات**) أي : فإنهم خالفوا في جميع الضروريات مكابرة منهم وعناداً ، فليس إنكار السُّمَنِية والبراهمة لنوع من أنواع الضروري بأعجب من إنكار السوفسطائية لجميع الضروريات .

قوله : (**والنوع الثاني**) أي : من نوعي الخبر الصادق .

قوله : (**خبر الرسول**) لعل المصنف اختار القول بأن الرسول والنبي مترادفان ؛

---

(١) وقد علمنا أن عنادهم هـٰذا لا يشكك في البديهيات التي أنكروها ، وكذا هنا .

ٱلْمُؤَيَّدِ) أيِ : الثابتِ رسالتُهُ (**بِٱلْمُعْجِزَةِ**) .

والرسولُ : إنسانٌ بعثَهُ اللهُ تعالىٰ إلى الخلْقِ لتبليغِ الأحكامِ . . . .

ليصح حصر الخبر الصادق في نوعيه ؛ فإنه لو اختار القول بأن الرسول أخص من النبي ـ كما هو مذهب الجمهور ، وهو المشهور ـ لم يصح الحصر المذكور ؛ لخروج خبر النبي الذي ليس برسول عن النوعين اللذين ذكرهما المصنف .

ويمكن أن يختار القول بأن الرسول أخص من النبي ، ويعتبر الحصر بالنسبة إلىٰ هـٰذه الأمة ؛ فإن الخبر الصادق بالنظر لهـٰذه الأمة منحصر في المتواتر وخبر الرسول ؛ لأن نبيَّها عليه الصلاة والسلام رسول أيضاً ، لـٰكن يأبىٰ هـٰذا الاعتبار تعميم الخلق في قوله : (وأسباب العلم للخلق ثلاثة) فإنه شامل لغير هـٰذه الأمة أيضاً .

قوله : (**المؤيد**) أي : المقوَّىٰ ، من التأييد ؛ وهو التقوية ، ولما كان غاية التقوية ثبوت الرسالة فسر الشارح (المؤيد) بالثابت رسالته ، فهو تفسير للشيء بلازمه .

وقوله : (**الثابت رسالته**) أي : كونه رسول الله .

وقوله : (**بالمعجزة**) متعلق بـ (المؤيد) .

قوله : (**والرسول : إنسان بعثه الله تعالىٰ إلى الخلق لتبليغ الأحكام**) اعترض **هـٰذا التعريف** : بأنه لا يشمل أنبياء بني إسرائيل الذين بعثوا لتقرير شريعة موسىٰ عليه السلام كيوشع ؛ فإنهم لم يبعثوا إلى الخلق لتبليغ الأحكام ؛ لأن التبليغ قد حصل من موسىٰ عليه السلام .

وأجيب : بأن المعتبر تبليغ الأحكام ولو بالنسبة إلىٰ قوم آخرين ، فالأنبياء الذين بعثوا لتقرير شريعة موسىٰ ليسوا مبلغين للقومَ الذين بلغ إليهم موسىٰ ، لـٰكنهم مبلغون إلىٰ قوم آخرين كذريتهم .

واعلم : أن الشارح ذكر هـٰذا التعريف في « شرح المقاصد » للنبي ، ثم قال عقبه : (وكذا الرسول)[1] ، فيكون مختاراً للقول بالترادف ، فالرسول بهـٰذا المعنىٰ يساوي النبي علىٰ ما اختاره الشارح في « شرح المقاصد » ، لـٰكن الجمهور علىٰ أن النبي أعم من الرسول ، ويؤيده قوله تعالىٰ : ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ ﴾ [الحج : ٥٢] ، **ووجه التأييد** : أن (النبي) عطف على (الرسول) ، فإما أن يكون الرسول : مبايناً لتحققهما للنبي ، أو مساوياً ، أو أخص ، أو أعم ، لا جائز أن يكون مبايناً ؛ لتحققهما في بعض المواد[2] ، ولا أن يكون مساوياً ولا أعم ؛ لأن نفي المساوي أو الأعم يستلزم نفي المساوي الآخر والأخص ، وحينئذ لا يحتاج لذكر النبي بعده ، فتعين أن يكون أخص .

لـٰكن بقي أنه يجوز أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ، ولم يلزم بطلانه مما سبق ، ولهـٰذا عبر بالتأييد دون الاستدلال ؛ فإن المؤيِّد يكفي فيه الاحتمال ، بخلاف الدليل ؛ فإنه متىٰ طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال .

قوله : (**الشرعية**) أي : المنسوبة للشرع ، عملية كانت أو اعتقادية ، فالحكم هنا بمعنى النسبة التامة ، والحمل على الخطاب وهم ؛ لأنه يخرج الاعتقاديات التي هي رأس الأحكام وأساسها .

قوله : (**وقد يشترط فيه الكتاب**) **وسبب ذلك** : أن الحديث قد دل علىٰ أن عدد الأنبياء أزيد من عدد الرسل ؛ فقد روي أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن عدد الأنبياء ، فقال : « مئةٌ وأربعةٌ وعشرونَ ألفاً » ، فقيل : كم الرسل منهم ؟ فقال :

---

(١) شرح المقاصد (٢/ ١٧٣) .

(٢) كما في قوله سبحانه في حق كل من سيدنا إسماعيل وسيدنا موسىٰ علىٰ نبينا وعليهما الصلاة والسلام : ﴿ وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا ﴾ [مريم : ٥٤] .

« ثلاثُ مئةٍ وثلاثةَ عشرَ » ، كذا في « تفسير القاضي »[1] ، فلذلك اشترط بعضهم في الرسول الكتاب .

واعترض عليه : بأن الرسل ثلاث مئة وثلاثة عشر ، والكتب مئة وأربعة ، فلا يصح هـٰذا الاشتراط ، اللهم إلا أن يكتفىٰ بالكون معه ولا يشترط النزول عليه . وهـٰذا ما ذكره السيد في « شرح المواقف » ، فإنه قال : (**ويشترط في الرسول** : أن يكون معه كتاب ، سواء أنزل عليه أو علىٰ من قبله ، لـٰكن يكون عاملاً بالكتاب)[2] .

ويمكن أن يقال : يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما في (الفاتحة) ؛ فإنها نزلت مرة في مكة ومرة في المدينة ، ولذا تسمىٰ بالسبع المثاني ، لـٰكن فيه أن مجرد الاحتمال غير كافٍ في باب المرويات .

فإن قيل : لو تكرر نزول الكتب ما وقع تخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء في الروايات ؛ فإنه روي أنه عليه الصلاة والسلام سئل : كم أنزل الله من كتاب ؟ فقال : « مئةً وأربعةَ كتبٍ ؛ منها علىٰ آدمَ عشرُ صحفٍ ، وعلىٰ شيثٍ خمسونَ صحيفةً ، وعلىٰ أخنوخَ ـ أي : إدريسَ ـ ثلاثونَ صحيفةً ، وعلىٰ إبراهيمَ عشرُ صحائفَ ، وعلىٰ موسىٰ وعيسىٰ وداودَ ومحمدٍ التوراةُ والإنجيلُ والزبورُ والفرقانُ »[3] .

---

(١) تفسير البيضاوي (٤/ ٧٥) ، والخبر رواه ابن حبان في « صحيحه » (٣٦١) ، والحاكم في « المستدرك » (٢/ ٥٩٧) من حديث سيدنا أبي ذر الغفاري رضي الله عنه .

(٢) انظر « شرح المواقف » (١/ ٧) ، وعبارته : (**والرسول** : نبي معه كتاب ، والنبي غير **الرسول** : من لا كتاب معه ، بل آمر بمتابعة شرع من قبله ، كيوشع عليه السلام مثلاً) ، وانظر « حاشية حسن جلبي » عليه (١/ ١١) ، و« حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٧٠) .

(٣) رواه ابن حبان في « صحيحه » (٣٦١) ، والحاكم في « المستدرك » (٢/ ٥٩٧) من حديث سيدنا أبي ذر رضي الله عنه ، وهو جزء من الحديث السابق .

بخلافِ النبيِّ ؛ فإنَّهُ أعمُّ[1] .

أجيب : بأنا لا نسلم صحة هاذه الروايات ، **وعلىٰ تقدير صحتها** : فتخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء لنزوله عليه أولاً .

واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ، **فالرسول** : من بعثه الله إلى الخلق بشريعة جديدة يدعو الناس إليها ، **والنبي** : يعمُّهُ ومَنْ بعث لتقرير شرعٍ من قبله ، ورده المولى الأستاذ سلمه الله[2] : بأن إسماعيل عليه السلام من الرسل كما قال تعالىٰ في حقه : ﴿ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴾ [مريم : ٥٤] ، ولا شرع له جديد كما صرح به القاضي ؛ حيث قال في تفسير قوله تعالىٰ : ﴿ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴾ : (يدل علىٰ أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة ؛ لأن أولاد إبراهيم كانوا علىٰ شريعته) .

قوله : (**بخلاف النبي**) يحتمل أن يكون راجعاً لكل من قوله : (بعثه الله تعالىٰ لتبليغ الأحكام) ، وقوله : (وقد يشترط فيه الكتاب) ، وعلىٰ هاذا يكون التعريف المذكور تعريفاً لخصوص الرسول ، **وأما تعريف النبي** : فهو إنسان أوحي إليه بشرع وإن لم يبعثه الله إلى الخلق لتبليغ ذلك الشرع ، وهاذا هو المشهور كما تقدم ، ويحتمل أن يكون راجعاً لخصوص قوله : (وقد يشترط فيه الكتاب) ، **وعليه** : يكون التعريف المذكور تعريفاً للنبي أيضاً ، وهاذا هو ما درج عليه الشارح في « شرح المقاصد » كما سبق .

قوله : (**فإنه أعم**) أي : عموماً مطلقاً ، فكل رسول نبي ، ولا عكس .

---

(١) ومشى الشارح في « شرح المقاصد » (٢/١٧٣) على الترادف بين النبي والرسول ؛ حيث قال : (**النبي** : إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحىٰ إليه ، وكذا **الرسول**) ، والجمهور علىٰ أن النبي أعم من الرسول .

(٢) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص٨٢) ، و« حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٧٠) .

قوله : (**والمعجزة : أمر خارق للعادة . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : أمر مخالف للعادة الإلـٰهية ، **ودخل في الأمر** : الفعل ؛ كانشقاق القمر ، والترك ؛ كعدم إحراق النار لإبراهيم عليه السلام ، والقول ؛ كالإخبار عن المغيبات ، **وخرج بالخارق للعادة** : ما ليس خارقاً لها ، فليس معجزة ، والتقييد بالخارق للعادة يغني عن التقييد بتعذر المعارضة ؛ فإن من شأن الخارق للعادة تعذر المعارضة .

واعترض علىٰ هـٰذا التعريف : بأنه غير مانع ؛ لأنه يدخل فيه سحر المتنبئ ؛ أي : من يدعي النبوة وليس بنبي ؛ فإنه يصدق عليه التعريف المذكور .

وأجيب بأجوبة ثلاثة :

الجواب الأول : أنه تعالىٰ لا يخلق الخارق للعادة علىٰ يد الكاذب بحكم العادة ، فخلق الخارق للعادة علىٰ يد الكاذب ممتنع عادة .

لا يقال : نفرض ذلك وننقض التعريف به ؛ لأنه ممكن عقلاً .

لأنا نقول : لا نقض بالفرضيات ؛ إذ لا بد في النقض من تحقق المادّة ، ولا يكفي الفرض ، وإلا لانتقض تعريف الإنسان بالحيوان الناطق ؛ لأنا نفرض أن يكون إنسان غير ناطق وننقض التعريف به ؛ لأنه ممكن عقلاً .

الجواب الثاني : أنه لو فرض ظهور الخارق للعادة علىٰ يد المتنبئ فهو خارج من التعريف المذكور ؛ لأنه لم يقصد به إظهار صدقه ؛ إذ إظهار الصدق فرع وجوده ، ولا صدق في مادة المتنبئ .

قال الفاضل الجلبي : (يرد عليه : أن هـٰذا صحيح في نفسه ، لـٰكن لا يفيد الغرض من بيان طرق معرفة النبوة ؛ فإن من ادعى النبوة وظهر علىٰ يده الخارق للعادة . . لا يُعلَم أن هـٰذا الخارق معجزة أو لا ؛ فإنه لا اطلاع لنا علىٰ أنه قصد به إظهار الصدق أو لا ، فلم يتميز النبي من غيره ، **وأيضاً** : يلزم عليه الدور ؛ لأنا

لا نعلم أنه قصد به إظهار الصدق إلا إذا علمنا أنه معجزة ، ولا نعلم أنه معجزة إلا إذا علمنا أنه قصد به إظهار الصدق) .

ودفعه العلامة عبد الحكيم : بأن الخارق للعادة يعلم أنه معجزة بالعجز عن الإتيان بمثله عند التحدي ؛ لأنه إذا لم يكن هـٰذا الخارق معجزة يُقْدِرُ اللهُ تعالىٰ شخصاً علىٰ معارضته عند التحدي . . فلا يتوقف العلم بأن الخارق للعادة معجزة على العلم بأنه قصد به إظهار الصدق حتىٰ يلزم الدور[1] .

الجواب الثالث : أن الحق أن السحر ليس خارقاً للعادة وإن أطبق القوم علىٰ أنه خارق للعادة ، فيكون سحر المتنبئ خارجاً بقوله : (خارق للعادة) **لأن معنى الخارق للعادة** : الأمر الذي لم يترتب علىٰ أسباب ، والسحر مما يترتب علىٰ أسباب كلما باشرها أحد يخلقها الله تعالىٰ عقبها ألبتة ، فيكون من ترتب الأمور علىٰ أسبابها ؛ كالإسهال بعد شرب السقمونيا ، ويدل علىٰ ذلك أن شفاء المريض بالدعاء خارق للعادة ، وبالأدوية الطبية غير خارق .

قال الفاضل المحشي : (**والحق** : أن السحر قد يكون خارقاً للعادة ؛ فإنه ربما يحتاج إلىٰ شرائط لم تكن مقدورة ؛ كالوقت والمكان ونحوهما) انتهىٰ .

ورده العلامة عبد الحكيم : بأن غير الخارق ما يحصل بعد مباشرة الأسباب ، سواء كانت الشرائط مقدورة أم لا ، وإلا لزم أن تكون حركة البطش خارقة للعادة ؛ لتوقفها علىٰ سلامة الأعصاب والعضلات وصحة البدن ، وهي ليست مقدورة[2] .

واعترض أيضاً علىٰ هـٰذا التعريف : بأنه غير جامع ؛ لأنه يخرج منه كرامة **الولي** ؛ وهي أمر خارق للعادة يخلقه الله تعالىٰ علىٰ يد الولي إظهاراً لكرامته بين الخلائق ، مع أنها معجزة لنبيه ؛ لأنها إنما حصلت للولي بسبب متابعته لنبيه ،

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٧١ـ١٧٢) .
(٢) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٧٢) .

قُصِدَ بِهِ إظهارُ صدْقِ مَنِ ادَّعىٰ أَنَّهُ رسولُ اللهِ .

[العلمُ الاستدلاليُّ النظريُّ] :

(وَهُوَ) أي : خبرُ الرسولِ (يُوجِبُ ٱلْعِلْمَ ٱلِاسْتِدْلالِيَّ) أي : الحاصل بالاستدلالِ ؛ ....

ويخرج منه أيضاً **الإرهاص** ؛ وهو أمر خارق للعادة يظهر قبل البعثة تأسيساً للنبوة ، مع أنه معجزة للنبي عليه الصلاة والسلام .

وأجيب : بأن كلاً منهما ليس معجزة حقيقة ، وإنما عدَّ القوم الكراماتِ من المعجزات على سبيل التشبيه ؛ فإنهم شبَّهوا ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار أنه ظهر على يد الولي بسبب متابعته للنبي ، فكأنه ظهر على يد النبي ، وعدُّوا الإرهاصات من المعجزات على سبيل التغليب ؛ فإنهم غلَّبوا ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها .

قوله : (**قصد به إظهار صدق من ادعىٰ أنه رسول الله**) أي : أو نبي الله ؛ لتدخل معجزة النبي الذي ليس برسول ، وأقحم لفظ (إظهار) إشارة إلىٰ أن الصدق سابق علىٰ هـٰذا القصد ، **وخرج بذلك** : ما لم يقصد به ذلك من الخارق للعادة ؛ بأن قام القاطع علىٰ كذب من ظهر علىٰ يده كالدجَّال ، أو كان مخالفاً لقوله ويسمىٰ بالإهانة ؛ كما وقع لمُسَيْلِمَةَ الكذاب ؛ فإنه دعا لأعورَ فعمي ، أو كان مكذباً له ؛ كأن قال : معجزتي أن ينطق هـٰذا الضب ، فقال الضب : إنه كاذب .

قوله : (**وهو يوجب العلم الاستدلالي**) أي : بخلاف الخبر المتواتر ؛ فإنه يوجب العلم الضروري كما تقدم ، **والفرق بينهما** : أن العلم الحاصل بالخبر المتواتر لا يتوقف على الاستدلال ؛ لأنه يحصل بالمستدل وغيره كما مر ، والعلم الحاصل بخبر الرسول يتوقف على الاستدلال كما سيذكره الشارح .

قوله : (**أي : الحاصل بالاستدلال**) أشار بذلك إلىٰ أن نسبته إلى الاستدلال لحصوله به .

أيِ : النظرِ في الدليلِ ؛ وهو الذي يمكنُ التوصُّلُ . . . .

وقوله : (**أي : النظر في الدليل**) تفسير للاستدلال ، ولو فسره بإقامة الدليل لكان أولىٰ ؛ ليشمل ذكر الدليل بمعنى القول المؤلف من قضايا ؛ فإن التفسير الذي ذكره لا يشمل ذلك ؛ لعدم صحة تعلق النظر الذي هو بمعنى الترتيب به لوجوده فيه ، فلو تعلق به لزم تحصيل الحاصل ، وهو محال .

قوله : (**وهو الذي يمكن التوصل . . .**) إلىٰ آخره : هـٰذا التعريف للأصوليين ، وإنما عبر بالإمكان تنبيهاً علىٰ أن الدليل لا يشترط فيه التوصل بالفعل ، بل يكفي فيه إمكان التوصل وإن لم يحصل التوصل بالفعل ، كما في الدليل الذي لم ينظر فيه أحد أصلاً .

والظاهر : أن هـٰذا الإمكان من قبيل **الإمكان الخاص** الذي هو سلب الضرورة ـ بمعنى : الوجوب ـ عن الطرفين ؛ أي : الطرف الموافق لما نطقت به ، والطرف المخالف له ، **وعليه فمعنى التعريف** : أن الدليل ما لا ضرورةَ في طرفي التوصل[1] ؛ أي : يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل ، وهـٰذا موافق لما ذهب إليه بعض أهل السنة من أن لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالدليل عادي .

ولك أن تأخذه **إمكاناً عاماً** ؛ من جانب الوجود الذي هو سلب الضرورة ـ بمعنى : الوجوب ـ عن الطرف المخالف لما نطقت به ، فيجعل الطرف الموافق وجود التوصل ، والطرف المخالف عدم وجود التوصل ، **وعليه فالمعنىٰ** : أنه لا ضرورة في عدم وجود التوصل ، ونفي الضرورة صادق بالجواز وبالاستحالة ، **فإن قلنا** بجواز عدم وجود التوصل كان وجود التوصل جائزاً ، **وعليه** : يكون اللزوم بين العلم بالدليل والعلم بالنتيجة عادياً ؛ وهو ما ذهب إليه بعض أهل السنة كما علمت ، **وإن قلنا** باستحالة عدم وجود التوصل كان وجود التوصل واجباً ، **وعليه** :

---

(١) هـٰذا تعريف العلامة الخيالي في « حاشيته علىٰ شرح العقائد » (ص٥٥) .

بصحيحِ النظرِ فيهِ إلى العلمِ بمطلوبٍ خبريٍّ .

يكون اللزوم بين العلم بالدليل والعلم بالنتيجة عقلياً ، وهو ما ذهب إليه بعضهم .

قوله : (**بصحيح النظر فيه**) أي : بالنظر الصحيح في الدليل ، فإضافة (صحيح) لـ (النظر) من إضافة الصفة للموصوف ، والضمير راجع للدليل . وقيد النظر بالصحيح ـ وهو المشتمل على شروط الإنتاج صورة ومادة ـ لأن الفاسد لا يمكن التوصل به وإن كان قد يفضي إليه ، فذلك اتفاقي .

والظاهر : أن المراد بالنظر فيه : ما يعم النظر في أحواله ، والنظر في نفسه . **وعليه** : **فالتعريف شامل للدليل المفرد** كالعالم ؛ لأنه ينظر في أحواله ؛ بأن يطلب من أحواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب إثباته ، فترتب مقدمتان ؛ كأن يقال : العالم حادث ، وكل حادث له صانع ؛ فينتج : أن العالم له صانع ، وهو المطلوب الخبري ، **وشامل للمقدمات غير المرتبة** ؛ لأنها ينظر في نفسها ؛ وذلك كمقدمة : (العالم حادث) ، ومقدمة (وكل حادث له صانع) من غير ترتيب ؛ لأنها لو كانت مترتبة لم يصح تعلق النظر بها ؛ للزوم تحصيل الحاصل حينئذ .

ويحتمل أن المراد بالنظر فيه : النظر في أحواله ، لا ما يعمه والنظر في نفسه حتىٰ يلزم كون المقدمات غير المرتبة دليلاً ، **وعليه** : فالتعريف قاصر على الدليل المفرد كالعالم ، وهـٰذا الاحتمال هو ظاهر قول الشارح : (**فعلى الأول** : الدليل علىٰ وجود الصانع تعالىٰ هو العالم) ، لـٰكن لا يخفىٰ أنه خلاف الظاهر والاصطلاح ؛ فإنهم يقسمون الدليل إلى المفرد وغيره ، وسيأتي الجواب عن كلام الشارح .

قوله : (**إلى العلم بمطلوب خبري**) أي : إلى التصديق اليقيني بالمطلوب الخبري ، وقيد المطلوب بالخبري للاحتراز عن المطلوب التصوري ؛ فإن الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم به يسمىٰ قولاً شارحاً ، لا دليلاً ، **ويؤخذ من تعبيره بالعلم** : أن هـٰذا التعريف مختص بالبرهان ؛ لأن التوصل إلى العلم إنما هو

وقيلَ : قولٌ مُؤلَّفٌ مِنْ قضايا ، يستلزمُ لذاتِهِ ....

بالبرهان ، وحمل العلم على الأعم الشامل للجهل والظن خلافُ مصطلح المتكلمين .

قوله : (**وقيل** : **قول**. . .) إلىٰ آخره : هـٰذا التعريف للمنطقيين ، والقول يشمل الملفوظ والمعقول ، فيطلق الدليل عليهما بطريق الاشتراك ، أو بطريق الحقيقة والمجاز .

وقوله : (**مؤلف**) أي : مركب ، وأتىٰ به ـ وإن كان يغني عنه (القول) لكونه هو المركب في اصطلاح المناطقة ـ لأجل أن يتعلق به الجار والمجرور .

وقوله : (**من قضايا**) أي : من قضيتين فأكثر ، **فالمراد بالجمع** : ما فوق الواحد ، **وخرج به** المؤلف من غير القضايا ؛ كالمؤلف من المفردات ؛ كالحيوان الناطق .

قوله : (**يستلزم لذاته**) أي : يستلزم ذلك القول لذاته ، لا لمقدمة أجنبية كما في قياس المساواة ؛ كقولك : زيد مساوٍ لعمرو ، وعمرو مساو لبكر ؛ فإنه يستلزم أن زيداً مساوٍ لبكر ، لـٰكن بواسطة مقدمة أجنبية قائلة : (مساوي المساوي لشيء مساوٍ لذلك الشيء) .

وإنما قال : (لذاته) بضمير المذكر العائد للقول ، ولم يقل : (لذاتها) بضمير المؤنث العائد للقضايا . . إشارة إلىٰ أن للصورة التي هي الهيئة الحاصلة من ترتيب المقدمتين مدخلاً في الاستلزام المذكور ، كما أن للمادة التي هي ذات المقدمتين مدخلاً فيه ؛ لأن القول العائد إليه الضمير عبارةٌ عن مجموع المادة والصورة .

فإن قيل : التعريف يعم المعقول والملفوظ كما سبق ، مع أن الملفوظ لا يستلزم ؛ لأن التلفظ بالدليل لا يستلزم المدلول .

أجيب : بأن الملفوظ يستلزم بالنسبة للعالِم بالوضع ، **غاية ما فيه** : أن الاستلزام

قولاً آخر[1] .

فعلى الأوَّلِ : الدليلُ علىٰ وجودِ الصانعِ تعالىٰ : هو العالَمُ ، . . . .

بالنسبة لبعض الأشخاص ، فالعالِم بالوضع إذا تلفظ بالدليل الملفوظ استلزم لذاته قولاً آخر ؛ لأنه متىٰ تلفظ به تعقل معناه في قالب اللفظ ، فيصدق عليه أنه قول مؤلف يستلزم لذاته قولاً آخر .

قوله : (**قولاً آخر**) أي : قولاً مغايراً للقول المؤلف من القضايا ، **والمراد بالقول هنا** : خصوص المعقول ؛ إذ لا يجب التلفظ بالمدلول من التلفظ بالدليل ؛ أي : فلا يلزم التلفظ بالمدلول من التلفظ بالدليل ؛ فالقول الأول ـ وهو المذكور في أول التعريف ـ يعم المعقول والملفوظ ، وأما القول الآخر ـ وهو المذكور في آخر التعريف ـ فيختص بالمعقول .

لا يقال : المراد بالقول الآخر النتيجة ، وهي مذكورة في القول المؤلف من القضايا ، فلا تكون قولاً آخر .

لأنا نقول : النتيجة لم تذكر في القول المذكور باعتبار صورتها وإن ذكرت فيه باعتبار مادتها .

قوله : (**فعلى الأول**) أي : فعلى التعريف الأول ؛ وهو قولهم الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري .

وقوله : (**الدليل علىٰ وجود الصانع تعالىٰ : هو العالم**) أي : فيكون الدليل مفرداً ، ويستفاد من تعريف طرفي الجملة مع الإتيان بضمير الفصل حصرُ الدليل في المفرد كالعالم ، وهـٰذا الحصر مبني علىٰ أن المراد بالنظر فيه خصوص النظر في أحواله ، لا ما يعمه والنظر في نفسه حتىٰ يلزم كون المقدمات دليلاً ، وقد تقدم أنه خلاف الظاهر والاصطلاح ؛ لأنهم يقسمون الدليل إلى المفرد وغيره .

---

(١) هـٰذا تعريف للعلم الاستدلالي في اصطلاح المنطقيين . « فرهاري » (ص١٢٦) .

وعلى الثاني : قولُنا : العالمُ حادثٌ ، وكلُّ حادثٍ فلهُ صانعٌ .

وأمَّا قولُهمُ : الدليلُ : هو الذي يلزمُ مِنَ العلمِ بهِ . . . .

وأجيب عن الشارح : بأن الحصر إضافي ؛ لأنه بالإضافة إلى المقدمات المرتبة ، وحينئذ فلا ينافي أن تكون المقدمات غير المرتبة دليلاً فيكون التعريف الأول صادقاً بها .

(**وعلى الثاني**) أي : وعلى التعريف الثاني ؛ وهو قولهم : قول مؤلف . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (**العالم حادث** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : فيكون الدليل مركباً .

والحاصل : **أن الدليل على الأول** : اسم للأمر الذي يمكن أن ينظر فيه إما في أحواله أو في نفسه فينتج المطلوب ، **وعلى الثاني** : اسم للمركب من المقدمات التي تنتج المطلوب .

وبالجملة : اتفق المعرفون بالتعريف الأول والمعرفون بالتعريف الثاني علىٰ أنه لا بد من الترتيب حتىٰ يحصل المطلوب ، واختلفوا : هل الدليل وضع بإزاء الشيء المنظور في أحواله أو في نفسه ، أو بإزاء المقدمات المرتبة ؟ فقال الأولون بالأول ، والآخرون بالثاني .

قوله : (**وأما قولهم** : **الدليل** . . .) إلىٰ آخره : مقابل لمحذوف ، **والتقدير** : أما التعريفان السابقان فمتباينان ، وأما قولهم : الدليل . . . إلىٰ آخره ، والضمير في (قولهم) للعلماء الذين جرىٰ هـٰذا التعريف علىٰ لسانهم .

قوله : (**هو الذي يلزم من العلم به** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : هو الأمر الذي يلزم من العلم به . . . إلىٰ آخره .

واعترض هـٰذا التعريف باعتراضات :

الاعتراض الأول : أنه يشمل الحد بالنسبة إلى المحدود ؛ كالحيوان الناطق

. . . .

بالنسبة إلى الإنسان ، ويشمل الملزوم بالنسبة إلى اللازم ؛ كالأربعة بالنسبة إلى الزوجية ؛ فإنه يلزم من العلم بالحد وبالملزوم العلمُ بالمحدود وباللازم ، ويشمل أيضاً الأخص بالنسبة إلى الأعم ؛ كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان ؛ فإنه يلزم من العلم بالأخص العلم بالأعم ، **وكل من الحد والملزوم والأخص ليس بدليل** ، فيكون التعريف غير مانع .

وجوابه : أن المراد من العلم التصديق ؛ بقرينة أن التعريف للدليل ، وحيث كان المراد من العلم التصديق فيخرج الحد بالنسبة إلى المحدود ، والملزوم بالنسبة إلى اللازم ، والأخص بالنسبة إلى الأعم ؛ **لأن العلم فيها تصور لا تصديق** ، وقد علمت أن المراد من العلم هنا التصديق بالقرينة المذكورة .

قال الفاضل الجلبي : مثل هـٰذه القرينة ما لا يلتفت إليه في التعريفات ، وإلا فيمكن التعريف بالأعم والتعريف بالأخص مع النظر للمعرَّف ؛ لحصول المساواة بذلك ، وفيه من الفساد ما لا يخفىٰ .

ودفعه عبد الحكيم : بأن هـٰذا الكلام ناشئ عن عدم الفرق بين الأعم والمشترك ، وليس كذلك ، بل هناك فرق بين تخصيص الأعم وتعيين المشترك ، وما هنا من تعيين المشترك ، وهو جائز[1] .

الاعتراض الثاني : أنه يشمل القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرىٰ بديهية أو كسبية ؛ **فالأولىٰ** : كقولنا : (الكل أعظم من الجزء) فإنه يلزم من العلم به العلم بأن الجزء أقل من الكل بالبداهة ، **والثانية** : كقولنا : (العلم واجب لله) فإنه يلزم من العلم به العلم بأن الجهل مستحيل على الله ، وهـٰذه القضية ليست بدليل ، فيكون التعريف غير مانع .

---

(١) كذا في « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٧٦) .

وجوابه : أن المراد بلزوم العلم من علم آخر : كونه ناشئاً وحاصلاً منه ؛ بأن يكون معلولاً له بطريق جري العادة كما هو مقتضىٰ كلمة (من) ، فإنه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء ؛ **إذ اللازم للشيء** : هو الذي لا ينفك عنه ، **واللازم من الشيء** : هو الناشئ والحاصل منه مع إمكان أن ينفك عنه ، لـٰكن حصوله لا يكون إلا منه ، وحينئذ فتخرج القضية المذكورة .

وبحث فيه الفاضل المحشي : بأنا إذا رأينا شخصاً أسود ذا شكل مخصوص فإنا نحكم أولاً بأنه أسود ذو شكل مخصوص ، ثم نحكم بأنه موجود ، وأمثال ذلك لا يعد ولا يحصىٰ ، ولا شك أن العلم بالقضية الثانية ناشئ وحاصل من القضية الأولىٰ .

ودفعه العلامة عبد الحكيم : بأن العلم بالقضية الثانية ليس ناشئاً وحاصلاً من القضية الأولىٰ فقط ، بل بانضمام قضية أخرىٰ إليها ؛ وهي : (كل أسود ذو شكل مخصوص فهو موجود) فيكون مجموع القضيتين دليلاً ، فشمول التعريف له مطلوب .

الاعتراض الثالث : أنه يخرج عنه ما عدا الشكل الأول من بقية الأشكال ؛ لعدم اللزوم بين علم المقدمات علىٰ هيئة غير الشكل الأول وبين علم النتيجة ، لا بيّناً وهو ظاهر ، ولا غير بيِّنٍ ؛ لأن اللزوم غير البيِّنِ معناه : اللزوم الخفي ، والخفاء بعد الوجود واللزوم منتفٍ في ذلك ؛ أي : ما عدا الشكل الأول ؛ وهو الشكل الثاني والثالث والرابع ، مع أن كلاً منها دليل ، فيكون التعريف غير جامع .

وجوابه : أن التفطن لكيفية الاندراج شرطٌ للإنتاج في كل شكل ، **فالمراد** : ما يلزم من العلم به بعد التفطن لكيفية الاندراج ، ولا شك حينئذ في تحقق اللزوم في جميع الأشكال ، فتكون الأشكال الثلاثة داخلة في التعريف لا خارجة عنه ،

على أنه قد يقال : إن إطلاق الدليل على الأشكال الثلاثة . . باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة ؛ وهو الشكل الأول ، فالأشكال الثلاثة ليست بأدلة حقيقة . فيكون خروجها من التعريف مطلوباً .

الاعتراض الرابع : أنه يشمل المقدمات التي تحدس منها النتيجة ؛ أي : تلزم منها بطريق الحدس ، فإن تلك المقدمات يلزم من العلم بها العلم بالنتيجة مع أنها ليست بدليل ، فيكون التعريف غير مانع ، وهاذه المقدمات بعينها واردة على التعريف الثاني ، فيكون أيضاً غير مانع .

وجوابه : أن المراد باللزوم في هاذا التعريف وباللزوم في التعريف الثاني : ما يكون بطريق النظر ، لا بطريق الحدس ؛ بقرينة أن التعريف للدليل ، لاكن فيه أن جعل المعرف قرينة على تخصيص التعريف غيرُ معقول ، نعم يصح جعله قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر .

قوله : (العلم بشيء آخر) أي : ولو عدمياً ، **فالمراد بالشيء** : معناه اللغوي ؛ وهو ما يمكن أن يعلم ويخبر عنه ، وفي تقييد الشيء بالآخر احترازٌ عن مجموع القضيتين بالنسبة إلى إحداهما .

فإن قيل[1] : هاذا التقييد يخرج القياس الاستثنائي الذي تذكر فيه نتيجته ؛ لأنه لم يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ؛ إذ نتيجته ليست شيئاً آخر ، فلا يكون التعريف جامعاً .

أجيب : بأن نتيجة القياس المذكور لم تذكر بعينها فيه ، بل ما صورته صورة النتيجة ؛ لأن المذكور فيه جزء قضية ، والنتيجة قضية ، فتكون شيئاً آخر ، وحينئذ يكون القياس المذكور داخلاً في التعريف ، فيكون جامعاً .

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٧٧) .

فبالثاني أوفقُ[1] .

أمَّا كونُهُ مُوجِباً للعلمِ : . . . .

قوله : (**فبالثاني أوفق**) أي : فبالتعريف الثاني أوفق من التعريف الأول ؛ لأن لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف علىٰ أمرٍ إنما هو من القول المؤلف من القضايا دون المفرد والمقدمات غير المرتبة ؛ لتوقفه على النظر في أحوال المفرد وفي نفس المقدمات ، والتعبير بـ (أفعل) التفضيل يشعر بأنه موافق للأول ؛ لأنه يمكن تطبيقه عليه ؛ فإن العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع .

واعترض : بأن هـٰذا شامل للمقدمات بخلاف الأول ؛ فإنه خاص بالمفرد علىٰ ما يقتضيه كلام الشارح فيما تقدم ، والعام لا يوافق الخاص في باب التعريفات ؛ لاختلاف مفهوميهما ، وإن وافقه في باب التصديقات ؛ لأن الحكم على العام حكم على الخاص ، وحينئذ فالتعبير بـ (أفعل) التفضيل في غير موضعه ؛ بناء علىٰ مقتضىٰ كلامه أولاً .

لا يقال : يمكن موافقة هـٰذا للأول بأن يخص مثل الأول بالمفرد ؛ لأن تخصيصه مثل الأول خروج عن مذاق الكلام ؛ **إذ لا قرينة علىٰ ذلك** ، فهو تكلف ، والصواب تعميم الأول ؛ ليكون كل من التعريفين شاملاً للمفرد وللمقدمات ، فيكون هـٰذا موافقاً للأول ، وحينئذ فالتعبير بـ (أفعل) التفضيل في موضعه .

قوله : (**أما كونه موجباً للعلم**) أي : كونه مفيداً للعلم ، وهـٰذا هو الأمر الأول ، وهو مستفاد من كلام المصنف صريحاً ، والأمر الثاني هو ما أشار إليه الشارح بقوله : (وأما أنه استدلالي . . .) إلىٰ آخره ، وهو مستفاد من كلام المصنف تلويحاً ؛ لأن الوصف يستلزم الحكم .

وقد استدل الشارح علىٰ كل من الأمرين بدليل قطعي ؛ فأشار إلىٰ دليل الأمر

---

(١) لاشتراكهما في اعتبار اللزوم . « فرهاري » (ص١٢٩) .

فللقطعِ بأنَّ مَنْ أظهرَ اللهُ المعجزةَ علىٰ يدِهِ تصديقاً لهُ في دعوى الرسالةِ . . كان صادقاً فيما أتىٰ بهِ مِنَ الأحكامِ ، . . . .

الأول بقوله : (فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة . . .) إلىٰ آخره ، وتقريره هـٰكذا : من أظهر الله المعجزة علىٰ يده كان صادقاً في خبره ، وكل من كان كذلك كان خبره موجباً للعلم ؛ فينتج : أن من أظهر الله المعجزة علىٰ يده كان خبره موجباً للعلم .

وأشار إلىٰ دليل الأمر الثاني بقوله : (فلتوقفه على الاستدلال ، واستحضار أنه خبر . . .) إلىٰ آخره ، وتقريره هـٰكذا : هـٰذا خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات ، وكل خبر هـٰذا شأنه حصل منه العلم ؛ فينتج : أن خبر الرسول يحصل منه العلم .

قوله : (تصديقاً له في دعوى الرسالة) تأكيد للمعجزة ؛ لما تقدم من أن المعجزة هي الأمر الخارق للعادة الذي قصد به إظهار صدق من ادَّعىٰ أنه رسول الله ، وأشار بذلك إلىٰ أن الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق ؛ أي : إظهار الصدق ، وأما [ما] يظهر علىٰ يد مدعي الألوهية من الخوارق فليس بتصديق له ؛ لأن كذبه معلوم من الأدلة القطعية ، فلا يكون معجزة ، بل استدراج له ، وابتلاء لغيره .

قوله : (كان صادقاً فيما أتىٰ به من الأحكام) أي : لأنه لو جاز كذبه في ذلك عقلاً لبطلت دلالة المعجزة علىٰ صدقه ، هـٰذا خلف ، هـٰكذا ذكره السيد الشريف في « شرح المواقف » حيث قال : (إذ لو جاز عليهم التقوُّل والافتراء في ذلك عقلاً . . لأدىٰ إلىٰ إبطال دلالة المعجزة ، وهو محال)[1] .

وبحث فيه عبد الحكيم[2] : بأن المعجزة إنما تدل على الصدق في دعوى

---

(١) شرح المواقف (٢/ ٤٢٩) .

(٢) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٧٩) .

وإذا كانَ صادقاً يقعُ العلمُ بمضمونِها قطعاً .

وأمَّا أنَّهُ استدلاليٌّ : فلتوقُّفِهِ على الاستدلالِ ، واستحضارِ أنَّهُ خبرُ . . . . . .

الرسالة ، لا على الصدق فيما أتىٰ به من الأحكام ، فعلىٰ تقدير جواز كذبه عقلاً في ذلك لا يلزم بطلان دلالة المعجزة ، وبأن دلالة المعجزة على الصدق عادية ، والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية ، كما في العلوم العادية ؛ فإنا نجزم بأن جبل أُحُد لم ينقلب ذهباً مع جواز ذلك عقلاً .

ويمكن الجواب عن الثاني : بأن المراد الجواز الوقوعي ، وجواز وقوع نقيض العلوم العادية بدلها منافٍ لها علىٰ ما بُيِّنَ في محله ، أو أن هـٰذا علىٰ مذهب الشيخ ومتابعيه من أن دلالة المعجزة عقلية ، وهـٰذا الدليل علىٰ تقدير تمامه إنما يدل علىٰ أن خبر الرسول يوجب العلم في الأمور التبليغية ، والمدَّعىٰ عام للأمور التبليغية وغيرها ، فالوجه في إيجاب خبر الرسول للعلم في سائرها أنه ثبت بالأدلة القاطعة عصمته عن الذنوب ، والكذب من الذنوب ، فلا يكون كاذباً .

قوله : (**وإذا كان صادقاً** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : مع العلم بصدقه ؛ لأن صدق المتكلم لا يوجب العلم بمضمون ما أخبر به ما لم يُعلَم صدقه .

وقوله : (**يقع العلم بمضمونها قطعاً**) أي : يحصل العلم بمضمون الأحكام التي أتىٰ بها قطعاً ، فالضمير للأحكام ، لـٰكن علىٰ تقدير مضاف ؛ أي : بمضمون دالِّها ، **والمراد بالمضمون** : النسبة التامة .

قوله : (**وأما أنه استدلالي : فلتوقفه على الاستدلال**) أي : وأما أن العلم الذي أوجبه خبر الرسول استدلالي : فلتوقفه على النظر في الدليل .

وقوله : (**واستحضار أنه** . . .) إلىٰ آخره : عطف تفسير لـ (الاستدلال) .

واعترض : بأنه إذا تصور مخبره بوصف الرسالة لم يحتج لترتيب هـٰذا النظر ، فإذا تصور سامع خبر الرسول مُخبِرَه بوصف كونه رسولاً . . حصل له العلم بمضمونه

. . . .

بدون توقف على الاستدلال واستحضار الدليل المذكور .

وأجيب : بأنه وإن لم يتوقف على الاستدلال بنفسه يتوقفُ عليه بالواسطة ؛ لأن تصور المُخبِر بوصف الرسالة يتوقف على الاستدلال بأنه مؤيد بالمعجزة ، وكل من كان كذلك فهو رسول ، وإذا توقف تصور المخبر بوصف الرسالة على الاستدلال.. توقف العلم الذي أوجبه خبره عليه بالواسطة .

وكل من الاعتراض وجوابه غلط[1] ؛ لأن تصور المخبر بوصف الرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً ؛ لتوقفه على الاستدلال ، واستحضار أن هـٰذا خبر رسول . وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق ، ومضمونه واقع ، **فوجه غلط السؤال** : أنه جعله بديهياً مع أنه استدلالي ، **ووجه غلط الجواب** : أنه جعله متوقفاً على الاستدلال بالواسطة مع أنه يتوقف عليه بلا واسطة .

نعم ؛ تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول عن الله يجعل صدقه بديهياً ؛ لأنه بهـٰذا الاعتبار خبر الله المنزه عن الكذب ، وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ . لـٰكن الكلام في صدق الخبر الملفوظ من حيث ذاته ، وهو من هـٰذه الحيثية استدلالي ، ألا ترىٰ أن خبره صلى الله عليه وسلم بأن عذاب القبر حق من حيث ذاته يوجب العلم الاستدلالي ؛ لتوقفه على الاستدلال واستحضار الدليل السابق ، وإن كان من حيث إنه خبر بلغه الرسول عن الله يصير صدقه بديهياً .

ونظيره[2] : أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ : **من حيث ذاته نظري** ؛ لتوقفه على النظر ، فإذا قيل : (العالم حادث) احتيج إلى النظر بأن يقال : (العالم

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٥٧) .

(٢) قال العلامة عبد الحكيم السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٨١) : (أي : نظير ما ذكر من أن اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهياً واستدلالياً ؛ أنه إذا لوحظ العالم من حيث ذاته . . .) .

مَنْ ثبتَتْ رسالتُهُ بالمعجزاتِ ، وكلُّ خبرٍ هـٰذا شأنُهُ فهو صادقٌ ، ومضمونُهُ واقعٌ .

(وَٱلْعِلْمُ ٱلثَّابِتُ بِهِ) . . . .

متغير ، وكل متغير حادث) ، **ومن حيث عنوان المتغير بديهي** ؛ لإدراكه بالبداهة ، فإذا قيل : (المتغير حادث) كان ثبوت الحدوث للعالم المعنون عنه بـ (المتغير) بديهياً .

وبحث في ذلك الفاضل المحشي : بأن تصور المُخبِر بوصف الرسالة بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ، فإذا كان صدق الخبر في الصورة الثانية بديهياً كما ذكر لزم أن يكون صدقه في الصورة الأولىٰ بديهياً أيضاً ؛ لأن الرسالة ملاحظة في الصورتين ، وهـٰذه الملاحظة هي منشأ البداهة .

ودفعه العلامة عبد الحكيم : بالفرق بين الصورتين ؛ لأنه يجوز في الصورة الأولىٰ كون الخبر من قبل نفسه ، بخلاف الصورة الثانية[1] .

قوله : (**من ثبتت رسالته بالمعجزات**) أي : بجنسها الصادق بمعجزة واحدة .

وقوله : (**وكل خبر هـٰذا شأنه فهو صادق**) أي : وكل خبر هـٰذا حاله فهو مطابق للواقع ، واسم الإشارة راجع لكونه خبرَ مَنْ ثبتت رسالته بالمعجزات .

وقوله : (**ومضمونه واقع**) أي : ونسبته التامة متحققة ، وحينئذ فيحصل العلم بمضمونه بواسطة هـٰذا الاستدلال .

قوله : (**والعلم الثابت به** . . .) إلىٰ آخره : مقصود المصنف من ذلك : أن العلم الحاصل من خبر الرسول . . بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ، كما يقتضيه قول الشارح تفريعاً علىٰ كلام المصنف ؛ فهو علم بمعنى الاعتقاد . . . إلىٰ آخره .

ولا يخفىٰ أنه علىٰ هـٰذا التقرير يصير قوله : (والعلم الثابت به . . .) إلىٰ آخره مستدركاً ؛ لأن قوله : (وهو يوجب العلم الاستدلالي) مغنٍ عن هـٰذا الكلام ؛ إذ

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٨٢) .

. . . .

يفهم منه أن العلم الحاصل منه علم بمعنى الاعتقاد. . . إلىٰ آخره ؛ لأن هـٰذا هو معنى العلم عندهم وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك ، فما وجه التخصيص للعلم الثابت به دون غيره من العلوم النظرية مع أن جميعها علم بهـٰذا المعنىٰ ؟

وغاية ما يتكلف في الجواب عن الاعتراض الأول : أنه أتىٰ بقوله : (والعلم الثابت به. . .) إلىٰ آخره لدفع توهم حمل العلم الاستدلالي في قوله : (يوجب العلم الاستدلالي) علىٰ مطلق الإدراك ؛ فإن استعماله بمعنىٰ مطلق الإدراك مشهور في الكتب ، متداول بين الناس .

ويمكن أن يقال في الجواب عن الاعتراض الثاني : بأن وجه التخصيص الرد علىٰ من قال : إن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين بل الظن ؛ للاحتياج إلىٰ معرفة الأوضاع والألفاظ ، وأن المراد منها ماذا ؛ هل هو الحقيقة أو المجاز ، وليس لنا إلى التيقن بشيء من ذلك سبيلٌ ، وما تمسك به هـٰذا القائل مردود ؛ بأن مرادنا بكون الأدلة النقلية تفيد العلم أنها تفيده بعد العلم بجميع الأمور التي لها مدخل في دلالتها بطريق القطع ، وذلك يحصل في بعض المواضع كما ذكره في « شرح المواقف »[1] .

والأقرب إلى الفهم : أن مراد المصنف بقوله : (والعلم الثابت به. . .) إلىٰ آخره بيانُ قربه من الضروري في قوة اليقين وكمال الثبات ، فكما أن الضروري في غاية قوة اليقين وكمال الثبات. . كذلك العلم الحاصل بخبر الرسول في غاية قوة اليقين وكمال الثبات .

وكأن المصنف أشار بهـٰذا إلىٰ ما قيل : إن الأدلة النقلية مستندة إلى الوحي المفيد حق اليقين ، والتأييد الإلـٰهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم ، بخلاف العقليات الصرفة ؛ بأن كانت بمجرد نظر العقل ؛ فإن الوهم

(١) شرح المواقف (١/ ١٥٤ـ١٥٨) .

أي : بخبرِ الرسولِ (**يُضَاهِي**) أي : يُشابِهُ (**ٱلْعِلْمَ بِٱلضَّرُورَةِ**) كالمحسوساتِ والبديهيَّاتِ والمتواتراتِ (**فِي ٱلتَّيَقُّنِ**) أي : عدمِ احتمالِ النقيضِ ، (**وَٱلثَّبَاتِ**) أي : عدمِ احتمالِ الزوالِ بتشكيكِ المُشكِّكِ ، ....

يعارض العقل ، فلا يصفو عن كدر ، فإذا حكم العقل بحكم عقلي عارضه الوهم بحكم كاذب ، فلا يخلو العلم العقلي عن كدورة[1] .

قوله : (**أي : بخبر الرسول**) تفسير للضمير بإعادة الجار .

قوله : (**يضاهي**) من المضاهاة ؛ وهي المشابهة ، ولذلك قال الشارح : (**أي : يشابه**) وهـٰذا هو المراد من قولهم : (معلوم من الدين بالضرورة ، فيكفر جاحده) أي : أنه معلوم من أدلة الدين ، مشبه للمعلوم بالضرورة .

قوله : (**العلم بالضرورة**) أي : العلم الملتبس بالضرورة ، فالباء للملابسة ، لا للسببية ؛ لأن الضرورة ليست من أسباب العلم .

قوله : (**كالمحسوسات**) أي : كالعلم بالمحسوسات ؛ كحرارة النار المدركة بإحدى الحواس .

وقوله : (**والبديهيات**) أي : والعلم بالبديهيات ؛ ككون الكل أعظم من الجزء المدرك بالبداهة .

وقوله : (**والمتواترات**) أي : والعلم بالمتواترات ؛ كوجود مكة المعلوم بالتواتر ، وإنما قدرنا العلم في الثلاثة ؛ لأنها معلومات لا علومٌ حتىٰ يصح التمثيل بها للعلم بالضرورة .

قوله : (**في التيقن والثبات**) بيان لما وقعت فيه المضاهاة والمشابهة ، وفسر الشارح **التيقن** : بعدم احتمال النقيض ، **والثبات** : بعدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك .

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٨٤) .

فهو علمٌ بمعنى الاعتقادِ المُطابِقِ الجازمِ الثابتِ ، وإلا لكانَ . . . .

واعترض عليه : بأن التيقن بالمعنى الذي فسره به يعم الثبات ؛ لأن المتبادر منه عدم الاحتمال حالاً ومآلاً ، فيلغو ذكر الثبات ؛ لأنه لا فائدة في ذكره علىٰ هـٰذا المعنىٰ .

وأجيب : بأن المراد عدم الاحتمال في نفس الأمر ، وعند العالم في الحال لا في المآل ، وحينئذ لا يلغو ذكر الثبات ؛ لأن معناه عدم الاحتمال في المآل .

وفي هـٰذا الجواب من البعد ما فيه ؛ لأن تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الأمر . . يلزم منه خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها في نفس الأمر ، **وعلىٰ تسليم التعميم** : فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بكونه في الحال ولا قرينة تدل عليه .

وإذا كان كذلك فالأولىٰ أن يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتاً أو لا ، فيحتاج لقوله : (والثبات) لإخراج غير الثابت ، لـٰكن تفسير التيقن بالجزم المطابق خلاف المتعارف ، فهو تكلف ، فالأولى الرجوع لتفسير الشارح .

ثم إن جرينا علىٰ ظاهره من عمومه للثبات لكونه شاملاً لعدم الاحتمال في الحال والمآل . . جعلنا قوله : (والثبات) للتأكيد ، وإن جرينا علىٰ خلاف ذلك لكونه مخصوصاً بعدم الاحتمال في الحال . . جعلنا قوله : (والثبات) للتأسيس ، ويكون عطف الثبات على التيقن قرينة على التخصيص[1] .

قوله : (**فهو علم بمعنى الاعتقاد** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : فالعلم الثابت به علم بمعنى الاعتقاد . . . إلىٰ آخره ، وهـٰذا تفريع علىٰ كلام المصنف مع التفسير الذي جرىٰ عليه الشارح ، وقد تقدم ما فيه ، فلا تغفل .

قوله : (**وإلا لكان** . . .) إلىٰ آخره : المنفي القيود المذكورة ، لا كون العلم بمعنى الاعتقاد المذكور ؛ لأنه لو كان المنفي كون العلم بمعنى الاعتقاد المذكور . .

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٨٢ـ١٨٣) .

جهلاً أو ظناً أو تقليداً .

[**تحريجةٌ : اليقينُ في المُتواترِ ، لا في خبرِ الرسولِ**] :

فإنْ قيلَ : هـٰذا إنَّما يكونُ في المتواترِ فقطْ ، فيرجعُ إلى القسمِ الأوَّلِ .

لم ينحصر في الأمور الثلاثة ؛ لجواز أن يكون شكاً أو وهماً ، **فالمعنىٰ** : وإلا يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً ثابتاً لكان . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (**جهلاً**) أي : إن لم يكن مطابقاً .

وقوله : (**أو ظناً**) أي : إن لم يكن جازماً .

وقوله : (**أو تقليداً**) أي : إن لم يكن ثابتاً .

قوله : (**فإن قيل** . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا السؤال وارد علىٰ جعل المصنف الخبر الصادق علىٰ نوعين ، **وحاصله** : أن ما ذكر من أن خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي ، وأن العلم الثابت به يضاهي العلم بالضرورة في التيقن والثبات . . إنما يكون في المتواتر فقط ، لا في خبر الرسول مطلقاً ، وحينئذ فيرجع خبر الرسول ـ الذي هو القسم الثاني ـ إلى القسم الأول ؛ وهو الخبر المتواتر ؛ لاندراجه تحته ، وحيث رجع إليه لا يصح جعله قسماً مستقلاً ؛ لأنه يلزم عليه جعل قسم الشيء قسيماً له ؛ فإن خبر الرسول علىٰ هـٰذا قسم من المتواتر ، وقد جعل قسيماً له .

قوله : (**هـٰذا**) أي : ما ذكر من أن خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي ، وأن العلم الثابت به يضاهي العلم بالضرورة في التيقن والثبات .

وقوله : (**إنما يكون في المتواتر فقط**) أي : لا يكون إلا في المتواتر ، دون خبر الآحاد ؛ لأنه إنما يوجب الظن .

وقوله : (**فيرجع إلى القسم الأول**) أي : فيرجع خبر الرسول ـ الذي هو القسم الثاني ـ إلى القسم الأول ؛ وهو الخبر المتواتر ؛ لاندراجه تحته ، وحينئذ فلا يصح جعله قسماً مستقلاً ؛ لأنه يلزم عليه المحذور المتقدم .

قلنا : الكلامُ فيما عُلِمَ أنَّهُ خبرُ الرسولِ ؛ بأنْ سُمِعَ مِنْ فيهِ ، أو تواترَ عنهُ ذلكَ ، أو بغيرِ ذلكَ إنْ أمكنَ ، وأمَّا خبرُ الواحدِ فإنَّما لم يُفِدِ العلمَ ؛ لعروضِ الشبهةِ في كونِهِ خبرَ الرسولِ .

قوله : (**قلنا . . .**) إلىٰ آخره : هـٰذا جواب عن السؤال المذكور ، **وحاصله** : عدم تسليم الحصر في المتواتر ؛ لأن الكلام فيما علم أنه خبر الرسول سواء كان متواتراً أو لا ، فلا ينحصر في المتواتر ، وعلىٰ هـٰذا يكون بين الخبر المتواتر وخبر الرسول عموم وخصوص من وجه ؛ يجتمعان في خبر الرسول المتواتر ، وينفرد الخبر المتواتر في الخبر بوجود مكة ، وينفرد خبر الرسول فيما علم أنه خبر الرسول بغير التواتر ، وحينئذ يكون جعل المصنف الخبر الصادق علىٰ نوعين صحيحاً .

قوله : (**الكلام**) أي : كلام المصنف .

وقوله : (**فيما علم أنه خبر الرسول**) أي : لا في خصوص المتواتر كما زعم السائل وبنىٰ عليه السؤال .

وقوله : (**بأن سمع من فيه**) أي : بسبب سماعه من فمه .

وقوله : (**أو تواتر عنه ذلك**) أي : أو بسبب تواتر ذلك الخبر عنه .

وقوله : (**أو بغير ذلك إن أمكن**) أي : كالقرائن المفيدة للقطع بأنه خبر الرسول المحققِ بها خبر الآحاد ، لا كالإلهام ؛ لأن الملهم من غير الأنبياء ليس بمعصوم ، فلا يفيد إلهامه العلم .

قوله : (**وأما خبر الواحد . . .**) إلىٰ آخره : مقابل لقوله : (فيما علم أنه خبر الرسول) .

وقوله : (**فإنما لم يفد العلم**) أي : بل أفاد الظن .

وقوله : (**لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول**) أي : لأنه يحتمل أنه ليس خبر الرسول ، لـٰكن عند نقله إلينا ، لا عند سماعه من الرسول ، **فتحصَّل** : أنه عند

[**تحريجةٌ : ما كانَ طريقُهُ السمعَ أوِ التواترَ كانَ ضروريّاً لا استدلاليّاً**] :

فإنْ قيلَ : فإذا كانَ متواتراً أو مسموعاً مِنْ في رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ . . كانَ العلمُ الحاصلُ بهِ ضروريّاً كما هو حكمُ سائرِ المتواتراتِ والحسيَّاتِ ، لا استدلاليّاً .

قلنا : العلمُ الضروريُّ ....

سماعه من الرسول كان معلوماً أنه خبر الرسول ، ثم عرضت الشبهة في كونه خبر الرسول عند نقله إلينا ؛ لأن الواحد لا يستحيل عليه الكذب وإن كان عدلاً .

قوله : (**فإن قيل : فإذا كان** . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا السؤال نشأ من الجواب عن السؤال السابق ؛ حيث جُعِل في ذلك الجواب كلٌّ من السماع من في رسول الله والتواتر عنه طريقاً للعلم بأن ذلك المسموع أو المتواتر خبر الرسول ، **وحاصله** : أنه يلزم بمقتضىٰ هـٰذا الجواب أن يكون العلم الذي أوجبه خبر الرسول ضرورياً لا استدلالياً كما قال المصنف ؛ لأن طريقه السمع أو التواتر ، وما كان طريقه السمع أو التواتر كان ضرورياً لا استدلالياً .

قوله : (**كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات**) أي : كالذي هو حكم سائر المتواترات والحسيات ؛ من أن العلم الحاصل بهما ضروري .

قوله : (**لا استدلالياً**) أي : كما قال المصنف .

قوله : (**قلنا** . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا جواب عن السؤال المتقدم ، **وحاصله** : أن **ها هنا أمرين** :

أحدهما : علم ضروري ؛ وهو العلم بكون المسموع أو المتواتر خبر الرسول .

والآخر : علم استدلالي ؛ وهو العلم بمضمونهما .

وقد تقدم نظير ذلك في القرآن[1] ، فلا تغفل .

---

(١) انظر (ص ٢٨٤) .

في المتواترِ عنِ الرسولِ : هو العلمُ بكونِهِ خبرَ الرسولِ ؛ لأنَّ هـٰذا المعنىٰ هو الذي تواترَ الإخبارُ بهِ ، **وفي المسموعِ مِنْ في رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ** : هو إدراكُ الألفاظِ وكونِها كلامَ الرسولِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ .

والاستدلاليُّ : هو العلمُ بمضمونِهِ وثبوتِ مدلولِهِ .

مثلاً : قولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلْبَيِّنَةُ عَلَى ٱلْمُدَّعِي ، وَٱلْيَمِينُ عَلَىٰ مَنْ أَنْكَرَ »[١] . . عُلِمَ بالتواترِ أنَّهُ خبرُ الرسولِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ؛ . . . .

قوله : (**في المتواتر**) أي : في خبر الرسول المتواتر .

قوله : (**لأن هـٰذا المعنىٰ**) أي : كونه خبر الرسول .

قوله : (**وفي المسموع**) أي : والعلم الضروري في المسموع .

قوله : (**هو إدراك** . . .) إلىٰ آخره : المراد بالإدراك بالنسبة للألفاظ : التصور ، وبالنسبة لكونها كلام الرسول : **التصديق** ، فهو مستعمل في معنييه .

قوله : (**والاستدلالي**) أي : في المتواتر والمسموع .

قوله : (**هو العلم بمضمونه**) أي : بما تضمنه ؛ وهو النسبة التامة .

وقوله : (**وثبوت مدلوله**) أي : ما دل عليه ؛ وهو النسبة المذكورة ، **فالمراد بالمدلول هنا** : ما أريد بالمضمون لإضافة الثبوت إليه ، وإن كان المدلول في كلامهم هو ثبوت المضمون .

قوله : (**مثلاً**) إنما احتيج لضرب المثل لما فيما ذكره من العلمين الضروري والاستدلالي من الخفاء ، فضرب المثل ليتضح به العلمان المذكوران .

قوله : (**علم بالتواتر**) أي : فرضاً ، وإلا فهـٰذا الحديث مشهور لا متواتر ،

---

(١) رواه الترمذي (١٣٤١) من حديث سيدنا عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما ، وانظر « نظم المتناثر » (١٩١) .

وهو ضروريٌّ ، ثم عُلِمَ منهُ أنَّهُ يجبُ أنْ تكونَ البينةُ على المُدَّعي ؛ وهو استدلاليٌّ[١] .

لٰكنه صار كالمتواتر كما ذكره في « الكافي »[٢] حيث قال : (إن هٰذا الحديث مشهور تلقاه الأئمة بالقبول حتىٰ صار كالمتواتر) ، وذكر في « شرح الهداية » : (أن هٰذا الحديث من خبر الآحاد ، إلا أنه في حكم المتواتر ؛ لأن الأمة قد اجتمعت علىٰ قبوله)[٣] ، وبعضهم لم يسلم كونه مشهوراً فضلاً عن كونه متواتراً ؛ لأن هٰذا الحديث بذلك اللفظ لم يعزَ إلا للبيهقي[٤] ، ورواه الستة بلفظ : « ولٰكنَّ اليمينَ على المدَّعىٰ عليه » من غير ذكر البينة[٥] ، **وكان الأولىٰ في التمثيل** : قولُهُ صلى الله عليه وسلم : « مَنْ كذبَ عليَّ متعمداً فليتبوأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النارِ »[٦] ، فإنه نقله من الصحابة العدد الجم كما قاله ابن الصلاح[٧] .

قوله : (**وهو ضروري**) الضمير راجع للعلم المفهوم من قوله : (علم) .

قوله : (**ثم علم منه . . .**) إلىٰ آخره : فيه أن المتواتر قطعي المتن ، ظني الدلالة .

قوله : (**وهو استدلالي**) الضمير هنا كالضمير فيما قبله .

---

(١) فيقال : هو خبر الرسول ، وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق ؛ فهٰذا مضمونه حق . « فرهاري » (ص١٣٧) .

(٢) أراد : « الكافي شرح الوافي » كلاهما لأبي البركات النسفي (ت٧١٠هـ) ، وله كذلك « شرح الهداية » و« كنز الدقائق » .

(٣) نقله العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص١٨٥) .

(٤) رواه البيهقي في « السنن الكبرىٰ » (١٠/ ٢٥٢) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما .

(٥) رواه البخاري (٢٥١٤) ، ومسلم (١٧١١) ، وأبو داود (٣٦١٩) ، والترمذي (١٣٤٢) ، والنسائي في « السنن الكبرىٰ » (٥٩٥١) ، وابن ماجه (٢٣٢١) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما .

(٦) رواه البخاري (١٠٨) ، ومسلم (٢) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه .

(٧) كذا ذكر في « مقدمته » (ص٢٦٩) .

[تحريجةٌ : لا وجهَ لحصرِ الخبرِ المُفيدِ لليقينِ بهـٰذينِ النوعينِ] :

فإنْ قيلَ : الخبرُ الصادقُ المُفيدُ للعلمِ لا ينحصرُ في النوعينِ ، بل قد يكونُ خبرَ اللهِ تعالىٰ ، أو خبرَ المَلَكِ ، أو خبرَ أهلِ الإجماعِ ، أوِ الخبرَ المقرونَ بما يرفعُ احتمالَ الكذبِ ؛ كالخبرِ بقدومِ زيدٍ عندَ تسارعِ قومِهِ إلىٰ دارِهِ .

قلنا : . . . .

قوله : (فإن قيل : الخبر الصادق . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا السؤال وارد على المصنف حيث حصر الخبر الصادق المفيد للعلم في نوعين ؛ فإنه قسمه إليهما . وشرط المقسَّم أن ينحصر في أقسامه ، **وحاصله** : عدم تسليم الحصر في النوعين الذي اقتضاه كلام المصنف .

قوله : (بل قد يكون خبر الله) أي : الذي أخبر به الرسول .

وقوله : (أو خبر الملك) أي : كخبر جبريل الذي أخبر به الرسول .

وقوله : (أو خبر أهل الإجماع) أي : الضمني وإن لم تحصل صورة الخبر في اللفظ ؛ إذ يلزم من إجماعهم على الحكم إخبارهم به .

وقوله : (أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب) أي : بخبر الآحاد المقرون بقرينة ترفع احتمال كذبه .

قوله : (كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : فإنه خبر مقرون بما يرفع احتمال الكذب ، لـٰكن فيه أن التسارع لا يرفع احتمال الكذب ؛ لجواز أن يكون لغير القدوم .

قوله : (قلنا . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا جواب عن السؤال المذكور ، **وحاصله** : أن خبر الله تعالىٰ وخبر الملك راجعان لخبر الرسول ؛ لأن كلاً منهما إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلىٰ عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول ، **فحكمهما حكم خبر الرسول** ، وخبر أهل الإجماع راجع للخبر المتواتر ؛ لأنه مثله في كونه خبر قوم

المرادُ : خبرٌ يكونُ سببَ العلمِ لعامَّةِ الخلْقِ بمُجرَّدِ كونِهِ خبراً معَ قطْعِ النظرِ عنِ القرائنِ . . . .

يحكم العقل بصدقهم ، **فهو حكم الخبر المتواتر** ، وأما الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب فهو خارج عن المقسَّم ؛ لأنه لا يفيد العلم إلا مع النظر للقرائن ، لا بمجرد كونه خبراً كما هو المراد .

فمحصل الجواب : أن الحصر مبني على المسامحة ، لا على التحقيق ؛ فإن المراد الخبر المتواتر وما في حكمه ، وخبر الرسول وما في حكمه .

قوله : (**المراد**) أي : بالخبر الصادق المقسَّم إلى النوعين المذكورين .

وقوله : (**خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق**) أي : ولو بواسطة وصوله إليهم من جهة الرسول ، فدخل خبر الله وخبر الملك ، ودخل أيضاً خبر أهل الإجماع ؛ لأنه في حكم المتواتر .

وقوله : (**بمجرد كونه خبراً**) أي : بسبب كونه خبراً مجرَّداً عن القرائن ، وإن لم يتجرد عن الدلائل ، فقوله : (مع قطع النظر عن القرائن) تفسير لقوله : (بمجرد كونه خبراً) وخرج بذلك خبر الآحاد المقرون بما يرفع احتمال الكذب .

قوله : (**مع قطع النظر عن القرائن**) أي : لا عن الدلائل كما سبق ، وإنما قطع النظر عن القرائن لا عن الدلائل مع أن كلاً من الدلائل والقرائن أمر خارج عن الخبر موجب لصدقه . لأن الوجه في عدِّ الخبر الصادق سبباً مستقلاً للعلم استفادةُ معظم العلوم الدينية منه ؛ فلذا لم يقطع النظر عن الدلائل ، وإلا لخرج خبر الرسول ؛ لأنه لا يفيد العلم إلا بالنظر للدلائل .

وقد يوجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل : بأن القرائن تنفك عن الخبر ، فتوجد مع انتفاء الخبر ؛ كما إذا تسارع القوم إلى دار زيد مع عدم قدومه ، بخلاف

المُفيدةِ لليقينِ بدلالةِ العقلِ ؛ فخبرُ اللهِ تعالىٰ وخبرُ الملكِ إنَّما يكونُ مُفيداً للعلم

الدلائل ؛ فإنها لا تنفك عن الخبر ، بل كلما وجدت الدلائل وجد الخبر .

ويرد هٰذا التوجيه : بأن الأمر ليس كذلك ؛ لأن الكلام في القرائن التي تدل علىٰ صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها ، كما يدل عليه قول الشارح : (مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل) ، ولا شك أن القرائن المذكورة لا تنفك .

ووجَّهَ بعض الفضلاء قطع النظر عن القرائن دون الدلائل : بأن القرائن ليست مما يمكن ضبطه ؛ لكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والأفهام ، بخلاف الدلائل ؛ فإنها ليست كذلك .

ويرد هٰذا التوجيه أيضاً : بأنه يمكن ضبط القرائن إجمالاً ؛ بأن تعتبر القرائن المفيدة لليقين [بالنسبة] إلىٰ كل شخص .

قال بعضهم : بقي إشكال قوي ؛ وهو أن الخبر المتواتر لا يفيد العلم مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين ، وعدم إمكان تواطئهم على الكذب ، فكيف دخل في الخبر الصادق المعتبر فيه قطع النظر عن القرائن ؟

ودفعه عبد الحكيم : بأن منشأ العلم ليس ملاحظة القرائن الدالة علىٰ صدقهم ، بل اجتماعهم من غير دَخْلٍ للقرائن فيه[1] .

قوله : (المفيدة لليقين) أي : باعتبار انضمامها للخبر ، وإلا فالقرائن وحدها إنما تفيد الظن .

وقوله : (بدلالة العقل) متعلق بـ (المفيدة) .

قوله : (فخبر الله تعالىٰ وخبر الملك . . .) إلىٰ آخره : تفريع علىٰ كون المراد خبراً يكون سبب العلم لعامة الخلق ولو بواسطة وصوله إليهم من جهة الرسول ،

---

(١) كذا في « حاشيته على الخيالي » (ص١٨٦) .

بالنسبةِ إلىٰ عامَّةِ الخلْقِ إذا وصلَ إليهم مِنْ جهةِ الرسولِ ، فحكمُهُ حكْمُ خبرِ الرسولِ ، وخبرُ أهلِ الإجماعِ في حكْمِ المتواترِ[1] .

وقد يجابُ : بأنَّهُ لا يُفيدُ بمُجرَّدِهِ ، بل بالنظرِ في الأدلَّةِ علىٰ كونِ الإجماعِ

وبذلك يندفع الاعتراض : بأن هـٰذا لا يتفرع علىٰ ما ذكره ؛ لأنه يقتضي خروجهما لا دخولهما ، فكان المناسب له أن يقول : فخرج خبر الله تعالىٰ وخبر الملك ؛ لأنهما إنما يفيدان العلم للرسول ، وأما بالنسبة إلىٰ عامة الخلق فإنما يفيد كل منهما العلم إذا وصل إليهم من جهة الرسول ، فحكمه حكم خبر الرسول ، وقد علمت مراد الشارح ، فلا اعتراض عليه .

قوله : (**فحكمه حكم خبر الرسول**) أي : وإذا كان كذلك فحكمه حكم خبر الرسول ؛ لأنه لا يصل إلىٰ عامة الخلق إلا بإخباره صلى الله عليه وسلم .

قوله : (**وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر**) أي : لأنه مثله في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ، **لـٰكنه بالبداهة في المتواتر ، وبالنظر في خبر أهل الإجماع** ؛ بأن يقال : هـٰذا خبر أهل الإجماع ، وكل ما هـٰذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم : « لا تجتمعُ أمَّتي على الضلالةِ »[2] ، **والمراد بالأمة** : المجتهدون .

قوله : (**وقد يجاب بأنه . . .**) إلىٰ آخره : هـٰذا جواب آخر عن خبر أهل الإجماع ، لـٰكن هـٰذا الجواب بخروجه ، وأما الجواب السابق فبدخوله .

وحاصل هـٰذا الجواب : أن المراد خبرٌ يكون سبب العلم بمجرده بقطع النظر عن القرائن والأدلة ، فخرج خبر أهل الإجماع ؛ لأنه لا يفيد العلم بمجرده ، بل بالنظر

---

(١) ولـٰكن إفادة العلم اليقيني بديهي في المتواتر ، ونظري في الإجماع . مفادٌ « فرهاري » (ص١٣٩) ، وفي (ب) : (وحكم خبر) بدل (وخبر) .

(٢) انظر « نظم المتناثر » (١٧٩) ، وقول الإمام النووي فيه في « شرح صحيح مسلم » (١٣/ ٦٧) بأنه ضعيف . . فهو بالنظر لبعض طرقه ، وانظر « مجمع الزوائد » (١/ ١٧٧) .

حُجَّةً .

قلنا : وكذلكَ خبرُ الرسولِ ؛ ولهـٰذا جُعِلَ استدلاليّاً .

[**حدُّ العقلِ ، وبيانُ كونِهِ سبباً للعلمِ**] :

(**وَأَمَّا ٱلْعَقْلُ**) وهو قوّةٌ للنفسِ . . . .

في الأدلة الدالة علىٰ كون الإجماع حجة ؛ كقوله صلى الله عليه وسلم : « لا تجتمعُ أمَّتي على الضلالةِ » .

قوله : (**قلنا : وكذلك خبر الرسول**) أي : قلنا في رد هـٰذا الجواب : وكذلك خبر الرسول ؛ لأنه لا يفيد العلم بمجرده ، بل بالنظر في الأدلة الدالة علىٰ كون خبرِ الرسول حجة ، وحيث كان خبر الرسول كخبر أهل الإجماع في ذلك . . فإخراج خبر أهل الإجماع وإدخال خبر الرسول تحكُّم .

وأجيب بالفرق : بأن خبر الرسول يلزمه الدليل ؛ فإن من سمع خبر الرسول يحضر عنده الدليل ، بخلاف خبر أهل الإجماع ، فلا يلزمه الدليل ؛ فإن من سمع خبر أهل الإجماع لا يحضر عنده الدليل ، فلا تحكُّم حينئذ .

قوله : (**ولهـٰذا جعل استدلالياً**) أي : ولأجل كون خبر الرسول كخبر أهل الإجماع في كونه لا يفيد العلم بمجرده ، بل بالنظر في الأدلة . . جعل العلم الحاصل منه استدلالياً .

قوله : (**وأما العقل . . .**) إلىٰ آخره : مقابل لقوله : (فالحواس . . .) إلىٰ آخره ، ولقوله : (والخبر الصادق . . .) إلىٰ آخره ، وهما وإن لم يوجد فيهما حرف التفصيل الذي هو (أما) لـٰكنهما في مقام التفصيل ، فكأنه وجد فيهما حرف التفصيل ، ويحتمل أن تكون (أما) هنا لمجرد التأكيد .

قوله : (**وهو قوة للنفس . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : هو صفة للنفس . . . إلىٰ آخره ، فيكون العقل علىٰ هـٰذا التعريف وكذا الذي بعده عرضاً ، وسيذكر مقابله

بقوله : (وقيل : جوهر . . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (**بها تستعد** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : بسبب تلك القوة تتهيأ النفس .

فإن قيل : هٰذا التعريف يقتضي أن العقل آلة غير المدرِك ؛ لأنه صريح في أن المدرِك النفسُ ، والعقل واسطة في إدراكها ، وهٰذا منافٍ لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك ، فإنه قال بعد قول المصنف : (وأسباب العلم ثلاثة : الحواس السليمة ، والخبر الصادق ، والعقل) : (**وجه الحصر** : أن السبب إن كان من خارج فهو الخبر الصادق ، وإلا فإن كان آلة غير المدرِك فهو الحواس ، وإلا فهو العقل)[1] ؛ أي : وإلا يكن آلة غير المدرك فهو العقل .

أجيب : بأنا لا نسلم أن هٰذا التعريف يقتضي أن العقل آلة غير المدرِك ، وإنما يقتضي أنه صفة للنفس بسببها تستعد . . . إلىٰ آخره ، ووصف الشيء لا يسمىٰ آلة له ؛ إذ لا يقال في حرارة النار التي هي صفة لها : إنها آلة في الإحراق ، **وأما إطلاق الآلة على العلوم الآلية** كالنحو والمنطق مع أنها من أوصاف النفس : فلعله إطلاق مجازي .

وأما الجواب عن السؤال المذكور بحمل الغير فيما مر في وجه الحصر على الغير المصطلح عليه ؛ وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود ؛ فلا ينافي كونه آلة كما اقتضاه التعريف . . فبعيد عن الفهم ؛ إذ المتبادر الغير اللغوي ، وهو ما يكون مغايراً في المفهوم ، علىٰ أن حمل الغير على المصطلح عليه في ذلك غيرُ صحيح رأساً ؛ لأن العقل مغاير للنفس بالمعنى المصطلح عليه ؛ فإنه يمكن انفكاكه عن النفس بالجنون ، وكذلك سائر الصفات المحدثة .

وأما الصفات القديمة : فذلك صحيح فيها ؛ لأنها ليست عيناً ولا غيراً ،

---

(١) تقدم (ص ٢٤٧) ، ولفظه : (الضبط) بدل (الحصر) .

للعلومِ والإدراكاتِ ، وهو المعنيُّ بقولِهم : غريزةٌ يتبعُها العلمُ بالضروريَّاتِ عند سلامةِ الآلاتِ[1] .

وحاصل الجواب الأول : إرجاع ما هنا إلىٰ ما مر ، وحاصل الجواب الثاني : إرجاع ما مر إلىٰ ما هنا .

قوله : (للعلوم والإدراكات) المراد بالعلوم : الاعتقادات المطابقة الجازمة الثابتة ، وبالإدراكات : ما يشمل الاعتقادات المذكورة وغيرها ؛ كالظن والجهل والتقليد ، فعطف (الإدراكات) على (العلوم) من عطف العام على الخاص . ويحتمل أن المراد بالعلوم : ما عدا الإحساسات ، وبالإدراكات : الإحساسات ؛ بناء علىٰ أن العلم لا يشمل إدراك الحواس ، وعليه : فعطف (الإدراكات) على (العلوم) من عطف المغاير ، وكذلك على احتمال أن المراد بالعلوم : التصديقات ، وبالإدراكات : التصورات ، وأقرب هـٰذه الاحتمالات أولُها .

قوله : (وهو المعني بقولهم . . .) إلىٰ آخره ، والمعني المذكور هو المقصود بقولهم . . . إلىٰ آخره ، فالمراد من التعريفين شيء واحد .

قوله : (غريزة) أي : قوة مغروزة في النفس .

وقوله : (يتبعها العلم) أي : يلزمها العلم من غير نظر وفكر .

وقوله : (بالضروريات) أي : ببعضها ؛ ككون الواحد نصف الاثنين .

وقوله : (عند سلامة الآلات) أي : عند سلامة الحواس الظاهرة والباطنة كالوجدان ، وأما عند عدم سلامتها فلا يتبعها العلم المذكور .

---

(١) وعلىٰ كلا التعريفين يكون العقل عرضاً ؛ ولذا سيقابله بعدُ بكونه جوهراً ، ومع هـٰذا فالغيرية بينه وبين النفس اعتبارية ، والمراد من التعريفين شيء واحد ، وقيل : بل هي غيرية حقيقية ؛ تظهر في المجنون مثلاً .

وقيلَ : جوهرٌ يُدرَكُ بهِ الغائباتُ بالوسائطِ ، والمحسوساتُ بالمُشاهدةِ .

قوله : (**وقيل : جوهر . . .**) إلىٰ آخره : مقابل للتعريفين قبله ؛ لأن كلاً منهما مبني علىٰ أن العقل عرض كما علم مما تقدم ، **والأظهر** : أن المراد بالجوهر في هـٰذا التعريف الجوهرُ المجرَّد عن المادة الجسمية على القول بإثبات المجرَّد ، كما يؤخذ مما ذكره الشارح في « التلويح »[1] ؛ فإنه ذكر فيه أن العقل يطلق على القوة التي بها الإدراك ، وعلى الجوهر المجرد عن المادة ، فيكون غير مركب من العناصر ، وحالُ نفوسنا بالنسبة إليه كحال أبصارنا بالنسبة إلى الشمس ، فكما أن أبصارنا تدرك المبصرات بإفاضة نور الشمس كذلك نفوسنا تدرك المعقولات بإفاضة نوره .

ويحتمل أن المراد : الجوهرُ اللطيف المشابك للأجرام الكثيفة كالأبدان الإنسانية .

وعلى الأول : فهو غير متحيز ؛ لأن المجردات لا تحيز لها ، **وعلى الثاني** : فهو متحيز ؛ فقيل : في القلب ، وقيل : في الدماغ .

وقوله : (**يدرك به الغائبات**) أي : المجهولات التصورية والتصديقية .

وقوله : (**بالوسائط**) أي : التعاريف بالنسبة للمجهولات التصورية ، والأقيسة بالنسبة للمجهولات التصديقية .

وقوله : (**والمحسوسات**) أي : المدركات بالحواس الظاهرة أو الباطنة كالوجدان .

وقوله : (**بالمشاهدة**) أي : ولو بالحواس الباطنة كالوجدان ، **والعقل بهـٰذا المعنىٰ هو النفس بعينها** ؛ لأن العقل المغاير للنفس لا يدرك به إلا الغائبات بالوسائط ، وأما المحسوسات فتدرك بالحواس لا بالعقل المذكور ، والعرف واللغة

---

(١) انظر « التلويح على التوضيح » (٢/ ٣١٤) .

يدلان على مغايرة العقل والنفس ، فلذلك قال الشارح : (قيل) فأشار إلى ضعفه حيث حكاه بصيغة التمريض .

فإن قيل : كيف يكون العقل بالمعنى المذكور هو النفس بعينها مع أن قوله : (يدرك به . . .) إلى آخره صريحٌ في مغايرته للنفس ؛ لأن النفس مُدْرِكٌ لا مُدْرَكٌ به؟

أجيب : بأن الباء في (به) زائدة في الفاعل ؛ على حد قوله تعالى : ﴿ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴾ [النساء : ٧٩] ، والضمير المجرور بها قام مقام الضمير المنفصل ، وعلى هـٰذا فيقرأ (يدرك) بالبناء للفاعل ، ويكون فاعله هو الضمير المذكور ؛ **فالمعنى** : جوهر يدرِك هو . . . إلى آخره ، ولك أن تجعل الفاعل هو (الغائبات) وما عطف عليها ، و(تدرك) بمعنى (تنكشف) ، والباء في (به) بمعنى (له) **فالمعنى** : جوهر تنكشف له الغائبات . . . إلى آخره ، ولا يخفى ما في ذلك من التكلف .

قوله : (**فهو سبب للعلم أيضاً**) أي : كما أن كلاً من الحواس السليمة والخبر الصادق سببٌ للعلم ، وعدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي أو نحوهما كغير الإلـٰهيات وغير معرفة الله . . إشارة إلى العموم ؛ أي : أنه سبب لجميع أنواع العلم ، **ففيه ردٌّ لفرق المخالفين** ؛ وهي خمسة :

الأولى : تنكر إفادة العقل للعلم مطلقاً ؛ وهم السُّمَنِيَّة .

والثانية : تنكر إفادته للعلم في الإلـٰهيات ، وهم بعض الفلاسفة ، وقد ذكر الشارح هاتين الفرقتين .

والثالثة : تنكر إفادته للعلم فيما عدا الهندسيات والحسابيات .

والرابعة : تنكر إفادته للعلم في النظريات فقط .

والخامسة : تنكر إفادته للعلم في معرفة الله فقط ، فلا وجه لتخصيص الشارح الفرقتين الأولتين .

صرَّحَ بذلكَ ؛ لما فيهِ مِنْ خلافِ السُّمَنيَّةِ في جميعِ النظريَّاتِ ، وبعضِ الفلاسفةِ في الإلـٰهيَّاتِ ، بناءً علىٰ كثرةِ الاختلافِ وتناقضِ الآراءِ .

وبحث في ذلك الفاضل المحشي : بأن عدم تقييده إشارة إلى الإطلاق ، لا إلى العموم ، فإن الذي يفهم من عدم تقييده الأولُ دون الثاني .

ودفعه عبد الحكيم : بأن الإشارة إلى العموم من عدم التقييد ، مع الإتيان بلام الاستغراق[1] .

قوله : (صرح بذلك لما فيه . . .) إلىٰ آخره : جواب عما يقال : لا حاجة للتصريح بهـٰذا مع ما تقدم من عدِّهِ العقلَ من أسباب العلم ؛ حيث قال : (وأسبابه ثلاثة : الحواس السليمة ، والخبر الصادق ، والعقل) ، وحاصل الجواب : أنه صرح بذلك للرد على المخالفين .

قوله : (من خلاف السمنية في جميع النظريات) الأولىٰ أن يقول : (في جميع العقليات ، نظرية كانت أو ضرورية) لأنهم يقولون : لا طريق للعلم سوى الحس ، ولذا أنكروا إفادة الخبر المتواتر للعلم كما تقدم مع أنه من الضروريات .

قوله : (وبعض الفلاسفة) أي : وخلاف بعض الفلاسفة ، وذلك البعض هم المهندسون .

وقوله : (في الإلـٰهيات) أي : لأنها بعيدة عن الأذهان جداً ، وقالوا : إن أظهر الأشياء للإنسان هويته التي يشير إليها بقوله : (أنا) ، وليس عقله سبباً للعلم بها ، وإلا لما اختلف فيها العقلاء ، فما بالك بأبعدها عن الأوهام ؟!

قوله : (بناءً علىٰ كثرة الاختلاف) أي : بناءً على الاختلاف الكثير ، فالإضافة في ذلك من إضافة الصفة للموصوف .

وقوله : (وتناقض الآراء) أي : تناقض المرئيات بمعنى المعتقدات ،

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٨٨) .

والجوابُ : أنَّ ذلكَ لفسادِ النظرِ ، فلا يُنافي كونَ النظرِ الصحيحِ مِنَ العقلِ مُفيداً للعلمِ ، . . . .

فالآراء : جمع رأي ، بمعنى المرئي ؛ أي : المعتقد ، **وحاصل الاستدلال بذلك** : أن يقال : لو كان العقل سبباً للعلم لما كثر فيه الاختلاف وتناقضت الآراء ، لكن التالي باطل ، فكذا المقدم .

وهٰذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما وُهِمَ ؛ إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المنسَّقة ؛ أي : المنظمة والمترتبة ، بحيث لا يقع فيها ما غلط من الهندسيات والعدديات ، مع أن دعواهم شاملة لهٰذه العلوم ، فلو جعل ذلك دليلهم لم يكن مثبتاً لدعواهم ؛ لكونه أخص منها ، وحينئذ فدليل السمنية دليل آخر غير هٰذا الدليل لم يذكره الشارح ، **ويمكن أن يجعل ذلك دليلهم لٰكن مع ضميمة** ؛ وهي أنه إذا تحقق تخلف العلم عن العقل في بعض العلوم كان متَّهماً ، وحينئذ لا يفيد العلم أصلاً .

قوله : (**والجواب** . . .) إلىٰ آخره : هٰذا جواب عن الشبهة المذكورة ، **وحاصله** : منع الملازمة في القياس المذكور ، فكأنه قال : لا نسلم أنه يلزم من كون النظر مفيداً للعلم عدمُ كثرة الاختلاف وتناقض الآراء ؛ لأن ذلك قد يحصل لفساد النظر بسبب عدم اشتماله على الشرائط المعتبرة في صحته ، فلا ينافي كون النظر الصحيح بسبب اشتماله علىٰ تلك الشروط مفيداً للعلم .

قوله : (**أن ذلك**) أي : ما ذكر من كثرة الاختلاف وتناقض الآراء .

وقوله : (**لفساد النظر**) أي : الصادر من بعض النظار ، فإذا اقتضىٰ نظره في زعمه سلباً ، واقتضى النظر الصحيح الصادر من بعض النظار إيجاباً . . فقد وقع الاختلاف والتناقض وهٰكذا .

قوله : (**فلا ينافي** . . .) إلىٰ آخره : تفريع علىٰ كون ما ذكر من كثرة الاختلاف وتناقض الآراء لفساد النظر .

علىٰ أنَّ ما ذكرتُمُ استدلالٌ بنظرِ العقلِ ، ففيهِ إثباتُ ما نفيتُم[1] ، فيتناقضُ .

قوله : (**علىٰ أن ما ذكرتم . . .**) إلىٰ آخره : ترقٍّ في الجواب ، **والقصد به** : إلزامهم ببعض ما نفوه ، فيكون جواباً إلزامياً ، والخطاب لبعض الفلاسفة ، أو للسمنية أيضاً بناءً علىٰ أن الدليل المذكور راجعٌ لهم أيضاً .

قوله : (**استدلال بنظر العقل**) أي : حيث رتبتم الدليل السابق المقتضي في زعمكم ثبوت مدعاكم .

قوله : (**ففيه إثبات ما نفيتم**) تفريع علىٰ كون ما ذكروه استدلالاً بنظر العقل ، وإنما كان فيه إثبات ما نفوه من إفادة النظر للعلم ؛ لأن استدلالهم بنظر العقل علىٰ مدعاهم قد أثبتوا به في زعمهم دعواهم ، فيكون هـٰذا النظر مفيداً للعلم ، ففي استدلالهم المذكور إثباتُ إفادة النظر للعلوم التي نفوها .

قوله : (**فيتناقض**) تفريع على التفريع قبله ، **ووجه التناقض** : أن مدعاهم في قوة سالبة كلية قائلة : (لا شيء من النظر بمفيد للعلم) ، ودليلهم في قوة موجبة جزئية قائلة : (بعض النظر مفيد للعلم) **ومن القواعد المقررة** : أن الموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية .

لا يقال : لا نسلم التناقض في كلام بعض الفلاسفة ؛ لأن قولهم : (النظر لا يفيد العلم في الإلـٰهيات) مسألة من مسائل النظر ، لا من الإلـٰهيات ، فكون الدليل الذي ذكروه يفيد العلم بهـٰذه النسبة لا يناقض مدعاهم .

لأنا نقول : قولهم : (النظر لا يفيد العلم في الإلـٰهيات) في الحقيقة مسألة من مسائل الإلـٰهيات ؛ لأنه في قوة قولهم : (ذات الله وصفاته لا تعلم بالنظر) ففيه نسبة عدم المعلومية إلىٰ ذات الله تعالىٰ وصفاته ، فيكون من قبيل النظر في الإلـٰهيات .

---

(١) في (ب) وحدها زيادة : (مثلَهُ) .

فإنْ زعموا : أنَّهُ معارضةٌ للفاسدِ بالفاسدِ .

قلنا : إمَّا أنْ يُفِيدَ شيئاً فلا يكونُ فاسداً ، أو لا يُفِيدَ فلا يكونُ معارضةً .

لكن يرد أن يقال : هذه الطائفة إنما تنفي أن النظر يفيد العلم لا الظن ، على ما نقل عن الإمام من أنه لا نزاع لأحد في إفادته الظن ، وإنما الخلاف في إفادته اليقين ، ولعلهم يدعون الظن في هذه المسألة أيضاً ، وحينئذ فلا تناقض في كلامهم .

قوله : (فإن زعموا : أنه معارضة للفاسد بالفاسد) أي : فإن قالوا في دفع التناقض : إن الاستدلال بما ذكر مقابلة للفاسد عندهم ؛ وهو دليل أهل الإسلام الذي استدلوا به على أن النظر يفيد العلم بالفاسد ؛ وهو دليلهم المذكور ، وحيث كان دليلهم فاسداً كان غير مناقض لمدَّعاهم .

قوله : (قلنا : إما أن يفيد شيئاً . . .) إلى آخره ؛ أي : قلنا في جواب هذا الزعم : إما أن يفيد دليلهم شيئاً فلا يكون فاسداً ، وحينئذ يحصل التناقض في كلامهم ، أو لا يفيد شيئاً فلا يكون ذكرهم لدليلهم معارضة لدليلنا ، وبقي دليلنا سالماً عن المعارضة .

ويرد على الشق الأول : أن إفادة الإلزام للخصم لا تنافي الفساد في نفسه ، وحينئذ فيجوز أن يكون دليلهم فاسداً في نفسه ومفيداً لإلزام المسلمين ؛ فإنهم معترفون بأن النظر يفيد العلم ، وهذا نظر ، فيفيد عندهم العلم بأن النظر لا يفيد العلم ، والحجج الإلزامية ـ وهي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم ـ شائعة في الكتب ، **والقول بعدم إفادتها لإلزام الخصم قول بلا دليل** ، فلا يُعبأ به .

ويمكن أن يجاب : بأن المراد : إما أن يفيد دليلهم شيئاً من بطلان كلام المسلمين فلا يكون فاسداً ، وإفادة بطلان مذهب الخصم تنافي الفساد في نفسه ، وليس المراد : إما أن يفيد دليلهم شيئاً ولو الإلزام ، حتى يرد أن إفادة الإلزام للخصم لا تنافي الفساد في نفسه .

[**تحريجةٌ : الضروريُّ لا خلافَ فيهِ ، وإثباتُ النظرِ بالنظرِ دورٌ**] :

فإنْ قيلَ : كونُ النظرِ مُفيداً للعلمِ : . . . .

قوله : (**فإن قيل : كون النظر مفيداً للعلم . . .**) إلىٰ آخره : هـٰذا السؤال وارد علىٰ كلام المصنف المصرح بكون النظر مفيداً للعلم ؛ وهو من أقوىٰ شبه السمنية ، **وحاصله** : أن كون النظر مفيداً للعلم لا يصح أن يكون ضرورياً ولا أن يكون نظرياً ؛ **لأنه إن كان ضرورياً** لم يقع فيه خلاف ؛ كما لم يقع خلاف في قولنا : (الواحد نصف الاثنين) ، وهـٰذا التالي باطل ؛ لوقوع الخلاف فيه ، فليكن المقدم ـ وهو كونه ضرورياً ـ باطلاً ، **وإن كان نظرياً** لزم إثبات إفادة النظر بإفادة النظر ، وهـٰذا التالي باطل ؛ لما فيه من إثبات الشيء بنفسه ، فليكن المقدم وهو كونه نظرياً باطلاً .

واعترض علىٰ هـٰذا القيل : بأنه علىٰ تقدير تمامه إنما ينفي العلم بالإفادة ، لا نفس الإفادة ، مع أن مدعاهم نفي نفس الإفادة لا نفي العلم بها ؛ إذ النزاع بينهم وبين المسلمين في الإفادة وعدمها ، لا في العلم بها .

وأجيب : بأن القائل بنفسها قائل بعلمها ؛ إذ لا يمكن دعوىٰ شيء بدون العلم به ، والمنكر ينكرهما معاً .

وخلاصة الجواب : أنا لا نسلم أن مدعاهم نفي نفس الإفادة لا نفي العلم بها ، بل مدعاهم نفيهما معاً .

قال العلامة الخيالي : وها هنا توجيه آخر ، لـٰكن لا يسعه المقام . انتهىٰ[1] .

ويحتمل كما قاله بعضهم : أن المراد به أن يقال : العلم والمعلوم متحدان بالذات ، فنفي العلم بالإفادة نفس الإفادة ، وإنما لم يسعه المقام ؛ لأن إثبات اتحادهما ذاتاً مبني على الأدلة الدقيقة التي لا يتحملها المقام ، **ولا يخفىٰ أنه لو تمت**

---

(١) كذا في « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد » (ص٦٣) .

إنْ كانَ ضرورياً لم يقعْ فيهِ خلافٌ ؛ كما في قولِنا : الواحدُ نصفُ الاثنينِ ، وإنْ كانَ نظرياً لزمَ إثباتُ النظرِ بالنظرِ ، ....

هـٰذه الشبهة لزمهم التناقض ؛ لأن هـٰذه الشبهة نظر من الأنظار ، وهي عندهم مفيدة للعلم ببطلان كون النظر مفيداً للعلم ، إلا أن يدعىٰ أنها تفيد الظن لا العلم .

قوله : (كون النظر مفيداً للعلم) أي : الذي ادعاه المسلمون .

وقوله : (إن كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف) أي : والتالي باطل ، فكذا المقدَّم .

وقوله : (كما في قولنا : الواحد نصف الاثنين) أي : كما لم يقع خلاف في قولنا : (الواحد نصف الاثنين) .

وقوله : (وإن كان نظرياً لزم إثبات النظر بالنظر) أي : والتالي باطل ، فكذا المقدم ، والكلام علىٰ تقدير مضاف ؛ أي : لزم إثبات إفادة النظر بإفادة النظر ؛ لأن الكلام في إفادة النظر لا في نفس النظر ، والمراد : لزم إثبات إفادة النظر المخصوص . . بإفادة ذلك النظر المخصوص ، وذلك لأن القضية الكلية ـ أعني : قولنا : (كل نظر مفيد للعلم) ـ مشتملة علىٰ أحكام جزئيات موضوعها التي منها حكم هـٰذا النظر المخصوص ، وحينئذ فإثبات حكم تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص مستلزم لإثبات حكم ذلك النظر المخصوص بنفسه ؛ إذ لا شك أن حكم هـٰذا النظر المخصوص مندرج تحت حكم تلك القضية الكلية ، وقد أثبتنا حكم تلك القضية الكلية بذلك النظر المخصوص ، فلزم إثبات الشيء بنفسه .

وقد يقال : لا نسلم أنه يلزم إثبات الشيء بنفسه ؛ لأن معنىٰ إثبات الحكم استفادة العلم به ، فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ، لا إثبات الشيء بنفسه ، ولا خلل في استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ؛ لتغاير المفاد والمفاد منه ؛ **إذ المفاد** : العلم بالحكم ، **والمفاد منه** : نفس الحكم ، وقد زيفه الشارح في

وأنَّهُ دورٌ .

قلنا : ....

« شرح المقاصد »[1] ، ولم يلتفت إليه ها هنا ، **وحاصل تزييفه** : أن العلم بالحكم الذي هو إفادة النظر إنما يستفاد من العلم بذلك الحكم ، فيلزم استفادة العلم بالحكم من العلم بالحكم ، فيعود المحذور .

قوله : (**وأنه دور**) ليس المراد بالدور معناه الحقيقي ؛ وهو توقف الشيء علىٰ ما يتوقف عليه ؛ لعدم وجود التوقف من الجانبين ها هنا ، **بل المراد** : توقف الشيء علىٰ نفسه الذي هو حاصل الدور ؛ لأن هـٰذا هو اللازم من إثبات إفادة النظر بالنظر .

قال بعض الفضلاء : لا حاجة إلىٰ حمل الدور على المعنى المجازي ؛ لأنه يصح أن يراد به المعنى الحقيقي ؛ فإن العلم بأن كل نظر مفيد علىٰ تقدير إثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بإفادته ، والعلم بإفادته موقوف علىٰ تلك القضية ؛ لأنه من فروعها ، والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالأصل .

وقال العلامة عبد الحكيم : لا نسلم أن العلم بإفادة النظر المخصوص موقوف علىٰ تلك القضية ، وأن العلم بالفرع مستفاد من العلم بالأصل ؛ لجواز أن يحصل بوجه آخر ، فلا يلزم هنا المعنى الحقيقي للدور ، فإذاً حمل علىٰ لازمه ؛ وهو توقف الشيء علىٰ نفسه) انتهىٰ بالمعنىٰ مع اختصار[2] .

قوله : (**قلنا** . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا جواب عن السؤال المار ، **وحاصله** : منع الملازمة في الشرطيتين المذكورتين في السؤال .

أما الأولى التي هي قولهم : (إن كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف) فنمنع الملازمة

---

(١) شرح المقاصد (١/٣٦) .

(٢) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٩٠) .

الضروريُّ قد يقعُ فيهِ خلافٌ ؛ إمَّا لعنادٍ ، أو لقصورٍ في الإدراكِ ؛ فإنَّ العقولَ مُتفاوتةٌ

فيها ؛ لأن الضروري قد يقع فيه خلاف ؛ إما لعناد من المخالفين ، أو لقصور في الإدراك .

وأما الثانية التي هي قولهم : (وإن كان نظرياً لزم إثبات النظر بالنظر) فنمنع الملازمة فيها ؛ لأن النظر قد يثبت بنظر مخصوص ولا يعبر عنه بالنظر ، فيكون المثبَتُ ـ بفتح الباء ـ هو إفادةَ النظر للعلم من حيث إنه نظر ، والمثبِتُ ـ بكسر الباء ـ هو إفادةَ ذلك النظر للعلم من حيث ذاته ، فلم يلزم إثبات الشيء بنفسه ؛ لتغاير المثبَت بفتح الباء والمثبِت بكسرها بالاعتبار .

واعلم : أن الإمام الرازي اختار الشق الأول من السؤال ومنع الملازمة في الشرطية الأولى[1] ، وإمام الحرمين اختار الشق الثاني من السؤال ومنع الملازمة في الشرطية الثانية[2] ، والشارح المحقق جمع في جوابه بين ما اختاره الإمام الرازي وما اختاره إمام الحرمين .

قوله : (**الضروري قد يقع فيه خلاف**) أي : نختار الشق الأول من السؤال ونمنع الملازمة في الشرطية الأولى ؛ لأن الضروري قد يقع فيه خلاف .

وقوله : (**إما لعناد**) أي : مكابرة من المخالفين كالسوفسطائية ؛ فإنهم خالفوا في جميع الضروريات .

وقوله : (**أو لقصور في الإدراك**) أي : لقصور في إدراك المخالف ؛ كمن خالف في أن السقمونيا مسهلة للصفراء مثلاً ؛ فإن مخالفته في ذلك لقصور في إدراكه بسبب عدم إلفه ذلك .

وقوله : (**فإن العقول متفاوتة**) أي : في الذكاء والبلادة .

---

(١) انظر « معالم أصول الدين » (ص٢٦) .
(٢) انظر « الإرشاد » (ص٤) .

بحسَبِ الفطرةِ ؛ باتِّفاقٍ مِنَ العقلاءِ ، واستدلالٍ مِنَ الآثارِ[1] ، وشهادةٍ مِنَ الأخبارِ ، والنظريُّ قد يثبتُ بنظرٍ مخصوصٍ لا يُعبَّرُ عنهُ بالنظرِ ، . . . .

وقوله : (**بحسب الفطرة**) أي : وكذا الدهْشة مثلاً ، فاقتصاره على الأول لكونه الأصل ، بخلاف ما كان لدهشة مثلاً ؛ فإنه لعارض .

وقوله : (**باتفاق من العقلاء**) أي : وهـٰذا التفاوت ثابت باتفاق من العقلاء .

وقوله : (**واستدلال من الآثار**) أي : وثابت باستدلال من آثار العقول التي هي الإدراكات المختلفة في الدقة .

وقوله : (**وشهادة من الأخبار**) أي : وثابت بشهادة من أخبار الرسول عليه الصلاة والسلام ، كخبر : « أمرتُ أنْ أخاطبَ الناسَ علىٰ قدْرِ عقولِهم »[2] .

قوله : (**والنظري قد يثبت بنظر مخصوص**) ولا يعبر عنه بالنظري ، ونختار الشق الثاني من السؤال ، ونمنع الملازمة في الشرطية الثانية ؛ لأن النظري قد يثبت بنظر مخصوص لا من حيث كونه نظراً ، بل من حيث ذاته ، فلم يلزم من إثبات النظر بالنظر إفادةُ الشيء بنفسه ؛ **لأن حاصله** : أنَّا نثبت القضية الكلية القائلة : (كل نظر مفيد للعلم) بشخصية ضرورية قائلة في نظر مخصوص : (هـٰذا التركيب مفيد للعلم) ولا يعبر عنه بالنظر .

فإن قيل : حيث كانت الكلية نظرية فالشخصية كذلك ؛ لاندراجها تحت الكلية النظرية ، فيحتاج إلىٰ إثبات الشخصية حينئذ بنظر آخر ؛ فإما يذهب إلىٰ غير نهاية ،

---

(١) **وجعل بعضهم الآثار** : أقوال الصحابة ، **والأخبارَ الآتي ذكرها** : القرآن وأقوال النبي صلى الله عليه وسلم .

(٢) انظر « المقاصد الحسنة » (١٨٠) ، وروى البخاري (١٢٧) عن سيدنا علي رضي الله عنه موقوفاً عليه : (حدِّثوا الناسَ بما يعرفونَ ، أتحبونَ أن يكذَّبَ اللهُ ورسولُهُ » ، وروى مسلم (١/ ١١) عن سيدنا ابن مسعود رضي الله عنه : (ما أنتَ بمحدِّثٍ قوماً حديثاً لا تبلغُهُ عقولُهم إلا كانَ لبعضهم فتنةً) .

كما يُقالُ : قولُنا : العالمُ مُتغيِّرٌ ، وكلُّ مُتغيِّرٍ حادثٌ . يُفِيدُ العلمَ بحدوثِ العالمِ بالضرورةِ ، وليسَ ذلكَ لخصوصيَّةِ هـٰذا النظرِ ، بل لكونِهِ صحيحاً مقروناً بشرائطِهِ ، فيكونُ كلُّ نظرٍ صحيحٍ مقرونٍ بشرائطِهِ مُفيداً للعلمِ .

أو يعود فيلزم التسلسل أو الدور .

أجيب : بأنه يجوز أن تكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية إذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ، بل بعنوان آخر ؛ كالتركيب أو القول أو نحو ذلك ، بخلاف ما إذا أخذت بعنوان الكلية ؛ فإنه يلزم نظرية المحمول فيها كالكلية ، وحينئذ فاللازم من إثبات تلك الكلية بالشخصية الضرورية إثبات حكم هـٰذا النظر المخصوص من حيث كونه نظراً ؛ لأن اندراجه تحت الكلية إنما هو من هـٰذه الحيثية بحكمه من حيث خصوص ذاته من غير التفات إلىٰ كونه نظراً ، فيكون الموقوف إفادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً بواسطة اندراجه تحت الكلية ، والموقوف عليه إفادة ذلك النظر من حيث ذاته ، ولا خلل فيه ؛ لتغاير المثبَت اسم مفعول والمثبِت اسم فاعل بالاعتبار ، هـٰذا هو تحقيق الحق في هـٰذا المقام ، فدع عنك خرافات الأوهام .

قوله : (كما يقال) أي : وذلك كما يقال .

وقوله : (قولُنا) مبتدأ .

وقوله : (العالم متغير ، وكل متغير حادث) هو النظر المخصوص .

وقوله : (يفيد العلم . . .) إلىٰ آخره : خبر عن المبتدأ الذي هو (قولنا) .

قوله : (وليس ذلك . . .) إلىٰ آخره : جواب عما يقال : إن إفادة النظر المخصوص للعلم لا تثبت القضية الكلية القائلة : (كل نظر مفيد للعلم) لأن ذلك لخصوصيته ، فغيره من الأنظار ليس كذلك .

وحاصل الجواب : أنا لا نسلم أن ذلك لخصوصية هـٰذا النظر ، بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه ، فظهر من هـٰذا أن حكم هـٰذا النظر إفادة العلم بالضرورة .

وفي تحقيقِ هـٰذا المنعِ زيادةُ تفصيلٍ لا تليقُ بهـٰذا الكتابِ .

[تقسيمُ العلمِ إلىٰ ضروريٍّ وكسبيٍّ] :

(وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ) أي : مِنَ العلمِ الثابتِ بالعقلِ (بِٱلْبَدَاهَةِ) أي : بأوَّلِ التوجُّهِ

وأن علته كونه صحيحاً مقروناً بشرائطه ، وحينئذ فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه كذلك ، بطريق القياس على النظر المخصوص بجامع أن كلاً صحيح مقرون بشرائطه ؛ **إذ الاشتراك في العلة يعطي الاشتراك في الحكم** .

قوله : (وفي تحقيق هـٰذا المنع زيادة تفصيل. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وفي تحقيق منع اللزوم في الشق الثاني زيادة تفصيل. . . إلىٰ آخره .

وحاصله أن يقال : لو لم يفد النظر العلم للزم أحد أمرين : إما ألا يكون شيء من النظر الصحيح بمفيد ، وإما أن يكون البعض مفيداً دون البعض الآخر ، وكل منهما باطل ؛ **أما الأول** : فلأن إفادة هـٰذا النظر المخصوص معلومة بالضرورة ، **وأما الثاني** : فلما فيه من التحكم .

قوله : (وما ثبت منه. . .) إلىٰ آخره : هـٰذا شروع في تقسيم العلم الثابت بالعقل إلىٰ ضروري واكتسابي ، وأما العلم الثابت بالحواس السليمة **فضروري فقط** ، والعلم الثابت بالخبر الصادق **فمنه ضروري** ؛ وهو الثابت بالخبر المتواتر ، **ومنه استدلالي** ؛ وهو الثابت بخبر الرسول .

قوله : (أي : من العلم الثابت بالعقل) جعل الشارح الضمير في (منه) راجعاً للعلم الثابت بالعقل ، **وعليه** : فـ (من) للتبعيض ، ويصح أن يكون راجعاً للعقل كما قيل : إنه أصفىٰ ، **وعليه** : فـ (من) للابتداء .

قوله : (بالبداهة) أي : حال كونه ملتبساً بالبداهة من (بدهَهُ الأمرُ) إذا صادفه بغتة .

قوله : (أي : بأول التوجه) أي : بأول توجه النفس للمعلوم .

وقوله : (**من غير احتياج إلىٰ تفكر**) أي : من غير احتياج إلىٰ نظر ، **والأولىٰ** أن **يقول** : (من غير احتياج إلى السبب أصلاً) فإن قوله : (بأول التوجه) يدل علىٰ أن المراد : ما لا يحتاج إلىٰ مطلق السبب ، وقوله : (من غير احتياج إلىٰ تفكر) يقتضي أن المراد : ما لا يحتاج إلىٰ نظر وإن احتاج إلىٰ سبب آخر ؛ كالحدس والتجربة ، فيكون آخرُ تفسير البداهة منافياً لأوله .

لا يقال : نجعل قوله : (من غير احتياج إلىٰ تفكر) تفسيراً لأول التوجه ، فيكون بياناً للمراد (بأول التوجه) ، فليس علىٰ ظاهره من عدم الاحتياج إلىٰ مطلق السبب ؛ لكون المراد به عدم الاحتياج إلى التفكر وإن احتاج إلىٰ سبب آخر ، وحينئذ فلا يكون في التفسير منافاة .

لأنا نقول : جعْلُهُ تفسيراً لـ (أول التوجه) كما ذكر لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه ؛ فإنه قرر في الاكتسابي ما يقتضي أن المراد : ما لا يحتاج إلىٰ مطلق السبب ؛ حيث فسر الاكتسابي بالحاصل بالكسب الذي هو مباشرة الأسباب الاختيارية ، وإنما عبرنا بالأولوية فيما تقدم لأنه يمكن أن يجاب بأن المراد : التفكر بالمعنى اللغوي ؛ وهو الملاحظة لا بالمعنى الاصطلاحي ؛ وهو النظر ، علىٰ أنه قد يقال : **إن البداهة لها معنيان** :

أحدهما : لغوي ؛ وهو أول التوجه .

والآخر : عرفي ؛ وهو عدم الاحتياج إلى التفكر .

ففسرها الشارح أولاً بأول التوجه نظراً للمعنى اللغوي ، وفسرها ثانياً بعدم الاحتياج إلى التفكر نظراً للمعنى العرفي .

قوله : (**فهو ضروري كالعلم** . . .) إلىٰ آخره : الظاهر من عبارة المصنف حيث ذكر الضروري في مقابلة الاكتسابي ، ومن تقرير الشارح حيث فسر الاكتسابي

بالحاصل بالكسب الذي هو مباشرة الأسباب بالاختيار : أن الضروري في مقابلة الاكتسابي بالمعنى المذكور ، فيكون بمعنى الحاصل من غير الكسب الذي هو مباشرة الأسباب بالاختيار ، **ويرد عليه أمران** :

أحدهما : أن المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقاً له بالمعنى المذكور ؛ لأنه يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور ، فلا يصدق عليه أنه حاصل من غير الكسب الذي هو مباشرة الأسباب بالاختيار .

وأجيب عن هـٰذا : بأن المراد بكون الضروري حاصلاً من غير الكسب ألا يكون تحصيله مقدوراً بعد الالتفات وتصور الطرفين ، كما يشير إليه تمثيل الشارح لمباشرة الأسباب بالاختيار بصرف العقل ، والنظر في الاستدلاليات ، والإصغاء وتقليب الحدقة ، ونحو ذلك في الحسيات ، ولا يخفىٰ أنه تكلف .

والأمر الثاني : أنه يلزم علىٰ تقدير أن الضروري بهـٰذا المعنىٰ أن يكون حال بعض العلوم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات . . مهملاً متروك البيان ؛ لعدم دخوله في الضروري ؛ لأنه لم يحصل بأول التوجه ؛ لتوقفه على الحدس والتجربة ، وعدم دخوله في الاكتسابي ؛ لأنه لم يحصل بالاستدلال حتىٰ يكون اكتسابياً .

قال الفاضل الجلبي : لا نسلم أن يكون حال بعض العلوم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملاً متروك البيان لدخوله في الاكتسابي ؛ فإن المراد بالاكتسابي : ما يكون لمباشرة الأسباب مدخلٌ فيه ، ولا شك أن لاستعمال الحس وتكرر المشاهدة مدخلاً في ذلك البعض .

ورده عبد الحكيم[1] : بأن المراد بالاكتسابي هنا خصوص الاستدلالي ، كما

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص ١٩٢) .

بِأَنَّ كُلَّ ٱلشَّيْءِ أَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهِ) .

فإنَّهُ بعدَ تصوُّرِ معنى الكلِّ والجزءِ . . . .

يدل عليه قول المصنف : (وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي) ، وإن كان الاكتسابي المطلق : ما كان حاصلاً بالكسب الذي هو مباشرة الأسباب بالاختيار .

نعم ؛ يمكن أن يقال : إن ذلك داخل بالضروري ؛ لأن حصوله وإن كان بواسطة الحدس والتجربة لـٰكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ ؛ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلهما علىٰ ما مر في وجه حصر الأسباب[1] ، حيث ورد علىٰ ما ذكره الشارح الأمران المذكوران ، فالأولىٰ ما في بعض الشروح كـ « شرح مولانا زاده للعقائد » من تفسير البداهة بعدم توسط النظر لا بأول التوجه ، **وعليه** : فمعنىٰ قول المصنف : (وما ثبت بالبداهة فهو ضروري) : وما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري ، فيشمل الضروريُّ حينئذ الحدسياتِ والتجربيات ونحوهما، والضروري بهـٰذا المعنىٰ يقابل الكسبي والاستدلالي ، وهما مترادفان علىٰ معنىً واحد ؛ وهو ما يكون حاصلاً بتوسط النظر .

قوله : (**بأن كل الشيء أعظم من جزئه**) المراد بـ (الكل) هنا : الكل المجموعي ، لا الكل الجميعي ، **والشيء** : عبارة عن نفس الكل ، وقوله : (من جزئه) أي : من بعضه ، وإنما قيده بالإضافة إلى الضمير لأن كل الشيء قد يكون أقل من جزء شيء آخر .

قوله : (**فإنه بعد تصور** . . .) إلىٰ آخره : تعليل للتمثيل بقوله : (كالعلم بأن كل الشيء أقل من جزئه) .

قوله : (**معنى الكل**) أي : الذي هو مجموع الأجزاء .

وقوله : (**والجزء**) أي : معنى الجزء الذي هو البعض المركب منه ومن غيره الكلُّ .

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص ١٩٢-١٩٣) .

والأعظمِ . . لا يتوقَّفُ علىٰ شيءٍ ، ومَنْ توقَّفَ فيهِ ؛ حيثُ زعمَ أنَّ جزءَ الإنسانِ ـ كاليدِ مثلاً ـ قد يكونُ أعظمَ مِنْ كلِّهِ[1] . . فهو لم يتصوَّرْ معنى الجزءِ والكلِّ .

(وَمَا ثَبَتَ بِٱلِاسْتِدْلالِ) . . . .

وقوله : (والأعظم) أي : ومعنى الأعظم الذي هو أكبر مقداراً ، فلا بد من تصور معنىٰ هـٰذه الثلاثة ، ولا بد أيضاً من تصور معنى (الشيء) ومعنىٰ (من) وإن لم ينبه الشارح عليهما .

قوله : (لا يتوقف علىٰ شيء) أي : لا يتوقف في حصوله علىٰ شيء من الأسباب، ولا يخفىٰ أن هـٰذه الجملة خبر (إن) في قوله : (فإنه . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (ومن توقف فيه) أي : ومن لم يحكم بأن الكل أعظم من الجزء وتوقف في العلم بما ذكر .

وقوله : (حيث زعم . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : لأنه زعم . . . إلىٰ آخره ، فالحيثية حيثية تعليل للتوقف .

وقوله : (قد يكون أعظم من كله) أي : بأن يزيد ذلك الجزءُ بواسطة ورمٍ علىٰ باقي البدن .

وقوله : (فهو لم يتصور معنى الجزء والكل) أي : لأنه توهم أن الجزء ما كان شأنه أن يكون دقيقاً ، وأن الكل ما كان شأنه أن يكون عظيماً ، **مع أن معنى الجزء** : البعض الذي تركب منه ومن غيره الكلُّ ، **ومعنى الكل** : مجموع الأجزاء وإن عظم أحدها جداً ، وحينئذ فلا يتصور أن يكون جزء الإنسان كـ (يده) مثلاً أعظمَ من كله ؛ لأنه إذا زاد ذلك الجزء بواسطة الورم علىٰ باقي البدن لم يكن أعظم من نفسه ، فضلاً عن أن ينضم إليه باقي البدن .

قوله : (وما ثبت بالاستدلال) إنما لم يقل : (وما ثبت منه بالاستدلال) علىٰ

---

(١) يعني : لنحو ورم ومرض ، وفيه غفلة عن بقاء اليد هنا بعض البدن .

أي : بالنظرِ في الدليلِ ؛ سواءٌ كانَ استدلالاً مِنَ العلَّةِ على المعلولِ ؛ كما إذا رأىٰ ناراً فعلم أنَّ لها دخاناً ، أو مِنَ المعلولِ على العلَّةِ ؛ . . . .

قياس ما قبله ؛ للعلم به مما سبق ، ففيه الحذف من الثاني لدلالة الأول .

وقوله : (**أي : بالنظر في الدليل**) أي : في أحواله إن كان مفرداً ، وفي نفسه إن كان غير مفرد ؛ كالمقدمات غير المرتبة كما تقدم ، والمراد بالنظر هنا : الفكر المؤدي إلىٰ علم فقط ، وما قيل : (أو ظن) فهو غلط ؛ لأن الكلام في العلم .

قوله : (**سواء كان . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : سواء كان ذلك الاستدلال . . . إلىٰ آخره ، وهـٰذا هو المشهور الذي عليه جمهور المتكلمين ، وسيذكر مقابله بقوله : (وقد يخص . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (**استدلالاً من العلة على المعلول**) أي : كأن يقال في المثال الآتي : هـٰذه نار ، وكل نار لها دخان ، أو يقال فيه : كلما كانت النار موجودة . . كان الدخان موجوداً ، لـٰكن النار موجودة ، فالدخان موجود ، وهـٰذا البرهان يسمى **برهاناً لِمِّيّاً** ؛ لأن البرهان اللِّمِّيَّ : ما استدل فيه بالعلة على المعلول ، وإنما سمي برهاناً لمياً : لأنه استدل فيه باللميَّة ؛ أي : العلة المنسوبة لـ (لِمَ) ؛ لأنها يجاب بها عن السؤال بها .

قوله : (**كما إذا رأىٰ ناراً فعلم أن لها دخاناً**) أي : فقد استدل بالعلة التي هي النار على المعلول الذي هو الدخان .

قوله : (**أو من المعلول على العلة**) أي : كأن يقال في المثال الآتي : هـٰذا دخان ، وكل دخان عن نار ، فهـٰذا عن نار ، أو يقال فيه : كلما كان الدخان موجوداً . كانت النار موجودة ، لـٰكن الدخان موجود ، فالنار موجودة ، وهـٰذا البرهان يسمى **برهاناً إنِّيّاً** ؛ لأن البرهان الإنِّي : ما استدل فيه بالمعلول على العلة ، وإنما سمي برهاناً إنياً : لأنه يفيد إنِّية الشيء ؛ أي : ثبوته المنسوب لـ (إنَّ) كأنه قيل : إنه كذا .

كما إذا رأىٰ دخاناً فعلمَ أنَّ هناكَ ناراً .

وقد يُخَصُّ الأوَّلُ باسمِ التعليلِ ، والثاني باسمِ الاستدلالِ .

(فَهُوَ ٱكْتِسَابِيٌّ) أي : حاصلٌ بالكَسْبِ ؛ وهو مباشرةُ الأسبابِ بالاختيارِ ؛

قوله : (كما إذا رأىٰ دخاناً فعلم أن هناك ناراً) أي : فقد استدل بالمعلول الذي هو الدخان على العلة التي هي النار .

قوله : (وقد يخص . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : علىٰ قلة ، كما أشار إليه بالتعبير بـ (قد) .

وقوله : (الأول) أي : الذي هو تحصيل العلم بالمعلول من العلة .

وقوله : (باسم التعليل) أي : باسم هو التعليل ، فالإضافة للبيان .

وقوله : (والثاني) أي : الذي هو تحصيل العلم بالعلة من المعلول .

وقوله : (باسم الاستدلال) أي : باسم هو الاستدلال ، علىٰ نظير ما قبله ، وإنما خص الأول باسم التعليل لأن فيه إبداء علة الشيء ، والثاني باسم الاستدلال لأن الأثر دليل على المؤثر .

قوله : (فهو اكتسابي) قد علمت أن مراد المصنف بـ (الاكتسابي) خصوص الاستدلالي بقرينة الحمل ؛ أي : الإخبار بهـٰذه الجملة عن قوله : (وما ثبت بالاستدلال) ، فتفسير الشارح للاكتسابي بما هو أعم تفسيرٌ له في حد ذاته بقطع النظر عن هـٰذا الحمل ، وكان الأولىٰ للشارح تفسيره بحسب ما أراده المصنف .

قوله : (أي : حاصل بالكسب) كان المناسب للتعبير بـ (الاكتسابي) دون (الكسبي) أن يقول : (أي : حاصل بالاكتساب) ، والخطب سهل .

قوله : (وهو مباشرة الأسباب بالاختيار) أي : والكسب : مباشرة الأسباب المؤدية إلى العلم بشرط أن تكون تلك المباشرة بالاختيار ، بخلاف ما إذا لم تكن بالاختيار ، كما في إدراك شيء بحاسة السمع مثلاً من غير قصد واختيار ، فلا تسمىٰ

كصَرْفِ العقلِ والنظرِ في المُقدِّماتِ في الاستدلاليَّاتِ ، والإصغاءِ وتقليبِ الحدقة ونحوِ ذلكَ في الحسيَّاتِ ، فالاكتسابيُّ أعمُّ مِنَ الاستدلاليِّ ؛ لأنَّهُ الذي يحصلُ بالنظرِ في الدليلِ ، ....

مباشرة ذلك كسباً ؛ لأن ذلك أمر اتفاقي .

قوله : (كصرف العقل) تمثيل لمباشرة الأسباب بالاختيار ، وهـٰذا مشترك بين الاستدلاليات والحسيات ، بخلاف قوله : (والنظر في المقدمات) وقوله : (والإصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك) فإن ذلك خاص بالاستدلاليات ، والثاني خاص بالحسيات ، وبذلك علم أن عطف (النظر) علىٰ (صرف العقل) ليس عطف تفسير كما توهم ، **والمراد بـ (صرف العقل)** : توجيهه إلىٰ ما قصد العلم به فارغاً عن الغير .

قوله : (والنظر في المقدمات) أي : من حيث ترتيبها على الوجه المخصوص لإفادة المطلوب المخصوص .

وقوله : (في الاستدلاليات) أي : بالنسبة للعلوم الاستدلالية .

وقوله : (والإصغاء) أي : الإصغاء بالأذن لما يسمع .

وقوله : (وتقليب الحدقة) أي : وتقليب سواد العين لما يبصر .

وقوله : (ونحو ذلك) أي : ونحو المذكور ؛ كتقريب الأنف لما يشم ، ووضع شيء على السطح الأعلىٰ من اللسان فيما يذاق .

وقوله : (في الحسيات) أي : بالنسبة للعلوم الحسية .

قوله : (فالاكتسابي . . .) إلىٰ آخره : تفريع علىٰ تفسيره بالمعنى الشامل لما ذكر .

وقوله : (أعم من الاستدلالي) أي : عموماً مطلقاً .

قوله : (لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل) أي : **لأن الاستدلالي** : هو الذي

فكلُّ استدلاليٍّ اكتسابيٌّ ، ولا عكسَ ؛ كالإبصارِ الحاصلِ بالقصْدِ والاختيار[1] .

وأمّا الضروريُّ : ....

يحصل بالنظر في الدليل ، **والاكتسابي** : هو الذي يحصل بالكسب الذي هو أعم من النظر في الدليل .

قوله : (**فكل استدلالي اكتسابي**) أي : فكل علم استدلالي علم اكتسابي ؛ لحصوله بالنظر في الدليل الذي هو من أفراد الكسب .

وقوله : (**ولا عكس**) أي : بالمعنى اللغوي ، فليس كل اكتسابي استدلالياً ؛ لجواز أن يكون بغير النظر من أفراد الكسب ؛ كتقليب الحدقة أو نحو ذلك ، لا بالمعنى المنطقي ؛ لأن العكس المنطقي هنا صحيح ؛ إذ يصح أن يقال : بعض الاكتسابي استدلالي .

وقوله : (**كالإبصار الحاصل . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : كالعلم بسبب الإبصار الحاصل . . . إلىٰ آخره ، وهو راجع لقوله : (ولا عكس) قصد به توضيح نفي العكس ؛ بانفراد الاكتسابي عن الاستدلالي في صورة .

قوله : (**بالقصد والاختيار**) خرج بذلك الإبصارُ الحاصل اتفاقاً من غير قصد واختيار ، وعطف (الاختيار) علىٰ (القصد) عطف تفسير .

قوله : (**وأما الضروري . . .**) إلىٰ آخره : مقابل لمحذوف ، **والتقدير** : أما الاكتسابي والاستدلالي فقد عرفتهما ، وأما الضروري . . . إلىٰ آخره ؛ وإنما أعاد الكلام عليه مع أنه تكلم عليه سابقاً لينبِّهَ علىٰ أنه يطلق بإطلاقين ، ويدفع بذلك التنافي بين الكلامين الواقعين في العلم الحاصل بالحواس ، ويدفع به أيضاً التناقض في كلام صاحب « البداية » علىٰ ما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ .

---

(١) فهٰذا اكتسابي لا استدلالي ، وأما الذي من غير قصد فهو ضروري ، والقصد والاختيار بمعنىً هنا .

فقد يُقالُ في مقابلةِ الاكتسابيِّ ، ويُفسَّرُ بما لا يكونُ تحصيلُهُ مقدوراً للمخلوقِ[1] .

قوله : (فقد يقال في مقابلة الاكتسابي) أي : فقد يطلق في مقابلة الاكتسابي الذي هو أعم من الاستدلالي كما تقدم .

قوله : (ويفسر بما لا يكون تحصيله . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : ويفسر الضروري الواقع في مقابلة الاكتسابي بما لا يكون تحصيله . . . إلىٰ آخره .

واعترض[2] : بأن هـٰذا التعريف غير مانع ؛ لأنه يشمل العلم بحقيقة الواجب تعالىٰ ؛ فإنه لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق ؛ إذ لم تجرِ عادته تعالىٰ بخلقه بعد استعمال الأسباب ، مع كونه ممكناً عند أهل الحق ، خلافاً للحكماء وجماعة من المتأخرين ؛ حيث قالوا بامتناعه ، وحينئذ فيقتضي التعريف أن يكون العلم بحقيقة الواجب تعالىٰ ضرورياً ، مع أنه ليس كذلك .

وأجيب : بأن كلمة (ما) عبارة عن العلم الحاصل بالفعل ؛ بقرينة أن الضروري من أقسام العلم الحادث ، والحدوث يستلزم الحصول بالفعل ، فخرج العلم بحقيقة الواجب تعالىٰ ، فلا يلزم أن يكون ضرورياً ؛ لأنه غير حاصل بالفعل وإن أمكن حصوله عند أهل الحق ، فمن قال : إن النقض بالعلم بحقيقة الواجب إنما يرد على مذهب من قال : إنه يمتنع . . لم يأت بشيء ؛ لأن القائل بأنه يمتنع . . الحكماء ونبذ من المتأخرين ، والمُعرِّفون بهـٰذا التعريف جمهور المتكلمين .

وقال بعض الفضلاء : الحصول معتبر في ماهية العلم ، فلا حاجة إلى التقييد بالحاصل ، وإطلاق العلم علىٰ ما ليس بحاصل لا يجوز .

ودفعه العلامة عبد الحكيم[3] : بأن اعتبار الحصول في ماهية العلم إنما يظهر في

---

(١) أي : يكون حاصلاً من غير اختيار ؛ لأنه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب . « رمضان » (ص ٦١) .

(٢) انظر الاعتراض وجوابه عند العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص ١٩٣)

(٣) انظر « حاشيته على الخيالي » (ص ١٩٣) .

وقد يُقالُ في مقابلةِ الاستدلاليِّ ، . . . .

تعريف الحكماء للعلم : بأنه الصورة الحاصلة ، لا على تعريف المتكلمين له : بأنه صفة توجب تمييزاً أو ينكشف بها . . . إلىٰ آخره ؛ لجواز أن تكون تلك الصفة حاصلة وغير حاصلة .

فإن قيل : إن بعضهم ـ وهو شارح « المواقف »[1] ـ أدخل الحسيات في هٰذا التفسير ؛ لتوقفها علىٰ أمور غير مقدورة لنا لا نعلم ما هي ، ومتىٰ حصلت ، وكيف حصلت ؛ فليست حاصلة بمجرد الإحساس المقدور لنا ، وإلا لحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في الصفراوي حيث يجد السكر مراً ، وفي الأحول حيث يرى الواحد اثنين ، ونحو ذلك ، فكيف يدرجها الشارح في الاكتسابي القسيم للضروري ؟

أجيب : بأن الشارح حمل التعريف علىٰ نفي دخْلِ القدرة ، **فمعنى التعريف** : ما لا يكون للقدرة دخل في تحصيله ، وحينئذ تكون الحسيات خارجة من الضروري داخلة في الاكتسابي ، وذلك البعض حملَ التعريف علىٰ نفي استقلال القدرة ، **فمعنى التعريف** : ما لا تستقل القدرة في تحصيله ، وحينئذ تكون الحسيات داخلة في الضروري خارجة من الاكتسابي ، ولكلٍّ وجهة هو مولّيها .

قوله : (**وقد يقال في مقابلة الاستدلالي**) أي : وقد يطلق في مقابلة الاستدلالي ، وهو المتبادر الأغلب استعمالاً ، ومنه ما في المصنف ؛ **لأن المراد بالاكتسابي في كلامه** : الاستدلالي كما مر ، ويشير بقوله : (وقد يقال في مقابلة الاستدلالي) إلىٰ أن الكلام في العلم التصديقي ، وإلىٰ أن الضروري والاستدلالي قسمان منه ؛ لأن المتبادر من المقابلة أن يكون الضروري من جنس الاستدلالي ؛ وهو العلم التصديقي ، وحينئذ فيحمل قول الشارح : (وبعضهم ضرورياً) أي :

---

(١) شرح المواقف (١/ ٣٩) .

وَيُفَسَّرُ بما يحصلُ بدونِ فكرٍ ونظرٍ في الدليلِ ؛ فمِنْ ها هنا جعل بعضهم . . . .

حاصلاً بدون استدلال على العلم التصديقي ؛ كالعلم بأن الثلج بارد ، وبأن النـ[ار]
حارة .

قوله : (**ويفسر بما يحصل** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : ويفسر الضروري الواقع [في]
مقابلة الاستدلالي بما يحصل . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (**بدون فكر ونظر في الدليل**) أي : وإن توقف علىٰ حس أو حدس [أو]
تجربة ، فالضروري بهٰذا المعنىٰ يشمل الحسيات والحدسيات والتجربيات ،
بخلاف الضروري بالمعنى الأول ؛ فإنه لا يشمل الحسيات والحدسيا[ت]
والتجربيات ، وقد تقدم أن الضروري الواقع في مقابلة الاستدلالي خا[ص]
بالتصديق ، فلا يشمل التصور ، بخلاف الضروري الواقع في مقابلة الاكتسابي ؛
فإنه يشمل كلاً من التصور والتصديق ، **فظهر من ذلك** : أن بينهما العموم والخصو[ص]
من وجه ، فيجتمعان فيما يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق من التصديقات ، وينفر[د]
الضروري الواقع في مقابلة الاكتسابي فيما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق م[ن]
التصورات ، وينفرد الضروري الواقع في مقابلة الاستدلالي فيما يكون تحصيـ[ـله]
مقدوراً للمخلوق بدون نظر وفكر في الدليل ؛ كالحسيات والحدسيا[ت]
والتجربيات .

قوله : (**فمن ها هنا** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : فمن هٰذا الموضع حيث أطلـ[ـق]
الضروري تارة في مقابلة الاكتسابي ويفسر بالمعنى الأول ، وتارة في مقابلـ[ـة]
الاستدلالي ويفسر بالمعنى الثاني ، **وغرضه بذلك** : دفع التنافي بين الكلامين
الواقعين في العلم الحاصل بالحواس ؛ فإن بعضهم جعله اكتسابياً ، وبعضهم
ضرورياً ، فالأول ناظر للأول ، والثاني للثاني .

قوله : (**جعل بعضهم**) أي : كصاحب « البداية » .

العلمَ الحاصلَ بالحواسِّ **اكتسابيّاً** ؛ أي : حاصلاً بمباشرةِ الأسبابِ بالاختيارِ ، وبعضُهُم **ضروريّاً** ؛ أي : حاصلاً بدونِ الاستدلالِ .

فظهرَ : أنَّهُ لا تناقضَ . . . .

وقوله : (**العلم الحاصل بالحواس**) أي : بالقصد والاختيار كما تقدم .

وقوله : (**اكتسابياً**) أي : نظراً للأول كما أشار إليه بقوله : (**أي : حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار**) أي : فتحصيله مقدور المخلوق بمباشرة الأسباب بالاختيار ، فيكون اكتسابياً لا ضرورياً بالمعنى الأول .

قوله : (**وبعضهم**) أي : كصاحب « التمهيد » .

وقوله : (**ضرورياً**) أي : نظراً للثاني كما أشار إليه بقوله : (**أي : حاصلاً بدون الاستدلال**) أي : فهو حاصل بدون فكر ونظر في الدليل ، فيكون ضرورياً بالمعنى الثاني .

قوله : (**فظهر أنه لا تناقض . . .**) إلىٰ آخره : لو قال : (وظهر أنه لا تناقض . . .) إلىٰ آخره عطفاً علىٰ قوله : (جعل بعضهم . . .) إلىٰ آخره . . لاستغنىٰ عن الإتيان بالفاء ، **ويكون التقدير حينئذ** : ومن ها هنا ظهر أنه لا تناقض . . . إلىٰ آخره ، **ووجه تخيل التناقض ابتداءً** : أنه جعل الضروري أولاً في مقابلة الكسبي ، وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ، ثم قسمه إلى الضروري والاستدلالي ، فكان قسيم الشيء قسماً منه ؛ لأن قسم القسم من شيءٍ قسمٌ من ذلك الشيء ، فيكون الضروري قسماً من الاكتسابي وقد كان أولاً قسيماً له ، **وذلك يستلزم التناقض** ؛ لأنه يستفاد من جعله قسيماً للاكتسابي سالبة كلية قائلة : (لا شيء من الاكتسابي بضروري) ، ويستفاد من جعله قسماً منه موجبة جزئية قائلة : (بعض الاكتسابي ضروري) ، والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية .

وحاصل الدفع : منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم ؛ لأن القسيم

. . . .

ما يقابل الكسبي ، والقسم ما يقابل الاستدلالي .

هٰذا ؛ واعترض بأنه كيف يتخيل التناقض ابتداءً وقد مر أن العلم سواء كان ضرورياً أو كسبياً لا يكون إلا بالأسباب ؟!

فالضمير في قوله : (وأسبابه) للعلم مطلقاً ، لا للعلم الاكتسابي حتىٰ يتخيل التناقض ابتداءً كما يقتضيه كلام الشارح ، وعلىٰ هٰذا فصاحب « البداية » جعل الكسبي ما بمباشرة الأسباب ؛ حيث قال : (وهو ما يحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد ؛ وهو مباشرة أسبابه) ، ثم قسم مطلق الأسباب الشاملة للأسباب المباشرة وغيرها علىٰ ما هو الظاهر من قوله : (وأسبابه) حيث لم يقيده بالمباشرة وغيرها إلىٰ ثلاثة أقسام ؛ حيث قال : (وأسبابه ثلاثة : الحواس السليمة ، والخبر الصادق ، ونظر العقل) ، ثم قسم ما بسبب خاص ـ أعني : نظر العقل ـ إلىٰ الضروري والاستدلالي ، **ولا شك أنه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسماً منه** ؛ لأنه ليس المقسَّمُ في قوله : (وأسبابه . . .) إلىٰ آخره خصوصَ الأسباب المباشرة حتىٰ يكون الحاصل بنظر العقل حاصلاً بسبب مباشر ، فيكون قسماً من الكسبي وقد كان قسيماً له ، فيلزم التناقض ، بل المقسَّمُ في قوله : (وأسبابه . . .) إلىٰ آخره مطلقُ الأسباب الشاملة للأسباب المباشرة وغيرها ، فالحاصل بنظر العقل شامل للحاصل بسبب مباشر وغيره ، فليس قسماً من الكسبي .

ولو سلم أن المقسم خصوص الأسباب المباشرة فيجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه ؛ كما في قولهم : (الحيوان إما أبيض وإما أسود) فيجوز أن يكون بين الأسباب المباشرة ونظر العقل عموم من وجه ، فيجتمعان في النظريات ، فتحقق فيها السبب المباشر ونظر العقل ، وينفرد السبب المباشر في الحسيات والخبر الصادق ، فتحقق فيهما السبب المباشر دون نظر العقل ، وينفرد نظر العقل في الوجدانيات ، فتحقق فيها نظر العقل دون السبب المباشر .

في كلامِ صاحبِ « البدايةِ » حيثُ قالَ : (إنَّ العلمَ الحادثَ نوعانِ : ضروريٌّ ؛

والمقسم إلى الضروري والاستدلالي في قوله : (ثم الحاصل بنظر العقل ضروري . . .) إلىٰ آخره . . هو الحاصل بالأعم الشامل للسبب المباشر وغيره ، فليس الضروري داخلاً في الكسبي ، فلا تناقض أصلاً .

نعم ؛ يرد على التقسيم الثاني في كلام صاحب « البداية » منع حصر الحاصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي ؛ لخروج الحدسيات والتجربيات ؛ لأنهما حاصلان بنظر العقل وليسا بداخلين في الضروري ؛ لعدم حصولهما بأول النظر ، بل يتوقفان على الحدس والتجربة ، وليسا بداخلين أيضاً في الاستدلالي ؛ لعدم احتياجهما إلىٰ نوع تفكُّر ، فيحتاج في دفعه إلىٰ جعل قوله : (من غير تفكر) تفسيراً لأول النظر ، فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون تفكر ، فيشمل الحدسيات والتجربيات .

وبالجملة : من لاحظ عبارة « البداية » كما ينبغي لا يتخيل التناقض ، نعم فيها إيهام التناقض ، لـٰكن يرتفع بأدنىٰ تأمل .

قوله : (**صاحب « البداية »**) هو الإمام نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني النجاري الحنفي[1] .

قوله : (**حيث قال** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : في التركيب الذي قال فيه ، فـ (حيث) ظرف مكان اعتباري ، **وعليه** : فهي بدل من قوله : (في كلام . . .) إلىٰ آخره ، وهـٰذا أظهر من جعلها للتعليل .

قوله : (**إن العلم الحادث** . . .) إلىٰ آخره : خرج بالحادث القديمُ ، فلا يتصف بالضروري ولا بالاكتسابي ؛ لأن الضروري يوهم مقاربة الضرورة ، والاكتسابي يستلزم الحدوث .

---

(١) الماتريدي (ت٥٨٠هـ) ، وقد لخَّصَ في « البداية » كتاب « الكفاية » له .

وهو ما يُحدِثُهُ اللهُ تعالىٰ في نفسِ العالِمِ مِنْ غيرِ كسبِهِ واختيارِهِ ؛ كالعلمِ بوجودِهِ وتغيُّرِ أحوالِهِ ، واكتسابيٌّ ؛ وهو ما يُحدِثُـهُ اللهُ تعالىٰ فيهِ بواسطةِ كسبِ العبدِ ، ....

قوله : (وهو ما يحدثه الله . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وهو علم يحدثه الله . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (في نفس العالم) في نسخة : (في نفس العبد) .

وقوله : (من غير كسبه واختياره) هو معنىٰ كونه غير مقدور للمخلوق .

قوله : (كالعلم بوجوده) أي : بأنه موجود .

وقوله : (وتغير أحواله) أي : كألمه ، وانقباضه وانبساطه ، وغمه وفرحه . وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان .

لا يقال : العلم بالعوارض النفسانية لا بد فيه من توجه النفس إليها ، ولهـٰذا قد يعرض الجوع المبرح للإنسان ولا يشعر به للاشتغال بمهمٍّ ، وحينئذ لا يصح التمثيل بذلك العلم للضروري بهـٰذا المعنىٰ ؛ أعني : ما يحدثه الله في نفس العالم من غير كسبه واختياره .

لأنا نقول : العوارض لا تغيب عن المدرِك ، فيدوم إدراكه لها ، فتكون معرفته حاصلة بدون توجه النفس إليها ، نعم قد يذهل عن الشعور بها لعارض كالاشتغال بمهم .

قوله : (وهو ما يحدثه الله . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وهو علم يحدثه الله . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (فيه) أي : في نفس العالم ، وإنما ذكَّر الضمير مع أن النفس مؤنثة لاكتسابها التذكير من المضاف إليه .

وقوله : (بواسطة كسب العبد) هو معنىٰ كونه مقدوراً للمخلوق ، وفيه إظهار

وهو مباشرةُ أسبابِهِ ، وأسبابُهُ ثلاثةٌ : الحواسُّ السليمةُ ، والخبرُ الصادقُ ، ونظرُ العقلِ)[1] .

ثم قالَ : (والحاصلُ مِنْ نظرِ العقلِ نوعانِ : ضروريٌّ يحصلُ بأوَّلِ النظرِ مِنْ غيرِ تفكُّرٍ ؛ كالعلمِ بأنَّ الكلَّ أعظمُ مِنْ جزئِهِ ، واستدلاليٌّ يحتاجُ فيهِ إلىٰ نوعِ تفكُّرٍ ؛ كالعلمِ بوجودِ النارِ عندَ رؤيةِ الدخانِ)[2] .

[الإلهامُ وحدَهُ ليسَ مِنْ أسبابِ العلمِ] :

(وَٱلإِلْهَامُ) . . . .

في مقام الإضمار ؛ إذ مقتضى الظاهر أن يقول : بواسطة كسبه .

قوله : (وهو مباشرة أسبابه) أي : والكسب مباشرة أسباب العلم .

قوله : (وأسبابه ثلاثة) تقدم أن الظاهر من ذلك أن المراد : (وأسباب العلم مطلقاً) لا كما يقتضيه كلام الشارح من أن المراد : (وأسباب العلم الاكتسابي) .

قوله : (ثم قال) أي : صاحب « البداية » بعد ما سبق .

قوله : (والحاصل من نظر العقل نوعان) قد علمت ما في ذلك من منع الحصر والجواب عنه .

قوله : (ضروري) هـٰذا هو النوع الأول .

وقوله : (واستدلالي) هو النوع الثاني .

قوله : (والإلهام . . .) إلىٰ آخره : المراد بالإلهام كما قاله ابن قاسم : الخطاب الوارد على القلب ، ويسميه أهل الله بالخاطر ، وهو أخص مطلقاً من الوارد ؛ لأن الخواطر تختص بنوع الخطاب ؛ كأن يُخاطَب في ضميره بـ (افعل كذا) و(لا تفعل كذا) ، والواردات قد تكون وارد سرور ، ووارد حزن ، ووارد

---

(١) البداية في أصول الدين (ص١٦) .
(٢) البداية في أصول الدين (ص١٧) .

المُفسَّرُ بإلقاءِ معنىً في القلبِ بطريقِ الفيضِ[1] (لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ ٱلْمَعْرِفَةِ بِصِحَةِ ٱلشَّيْءِ عِندَ أَهْلِ ٱلْحَقِّ) ....

قبض ، ووارد بسط . . . إلىٰ غير ذلك .

قوله : (**المفسر بإلقاء معنىً في القلب بطريق الفيض**) احترز الشارح بذلك عن الإلهام المفسر بإلقاء معنىً في القلب بطريق الاستفاضة ، **والفرق بين طريق الفيض وطريق الاستفاضة** : **أن الأول** : فيض المعنىٰ على القلب من غير مباشرة سبب . **والثاني** : إعلام الله بحكم جاء في كتاب أو سنة علىٰ لسان رسوله ، وهـٰذا سبب للعلم ، بخلاف الأول .

قوله : (**ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق**) أي : وأما عند بعض المتصوفة والروافض فهو من الأسباب ، واستدلوا علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ : ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ [الشمس : ٨] أي : معصيتها وطاعتها ؛ أي : أن معصيتها قبيحة ، وطاعتها حسنة .

وأجيب : بأن المراد بالإلهام في الآية : الإعلام بواسطة إرسال الرسل وإنزال الكتب ، لا المعنى المصطلح عليه كما أشار إليه الشارح بقوله : (المفسر بإلقاء معنىً في القلب بطريق الفيض) .

---

(١) ويُسمَّىٰ : الخاطرَ عند السادة الصوفية ، ومنه الصحيح ومنه الفاسد ، وللصحيح علاماتٌ دقيقة تخفىٰ علىٰ أكثر الخلق ، ثم هو غير مشترك ، فلا يكون حجة على الغير ، قال الإمام أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٣) : (وإذا كان الإلهام بعضه صحيحاً وبعضه فاسداً . . لم يمكن الحكم بصحة كل إلهام على الإطلاق ما لم يقم دليل صحته ، فصار المرجع حينئذ إلى الدليل دون الإلهام) ، ولهـٰذا قال العارف : (من البسيط)

لا تحكمَـنَّ بـإلهـامٍ تجـدْهُ فقـدْ ... يكـونُ فـي غيـرِ مـا يـرضـاهُ واهبُـهُ
واجعـلْ شـريعتَـكَ المثلىٰ مُصحِّحـةً ... فـإنَّهـا ثمـرٌ يَجنيـهِ كـاسبُـهُ
لا تطلبَـنَّ مِـنَ الإلهـامِ صـورتَـهُ ... فـإنَّ وسـواسَ إبليـسٍ يصـاحبُـهُ
فـي شكلِـهِ وعلـىٰ تـرتيـبِ صـورتِـهِ ... وإنْ تميَّـزَ فـالمعنـىٰ يقـاربُـهُ

حتىٰ يردَ بهِ الاعتراضُ علىٰ حصْرِ الأسبابِ في الثلاثةِ .

وكانَ الأَولىٰ أنْ يقولَ : (ليسَ مِنْ أسبابِ العلمِ بالشيءِ) ، إلا أنَّهُ حاولَ التنبيهَ علىٰ أنَّ مُرادَنا بالعلمِ والمعرفةِ واحدٌ ، لا كما اصطلحَ عليهِ البعضُ ؛ . . .

قوله : (**حتىٰ يرد به الاعتراض. . .**) إلىٰ آخره : تفريع على المنفي ؛ وهو كونه من الأسباب ، فيتفرع علىٰ ذلك أنه يرد بسببه الاعتراض علىٰ حصر الأسباب ، فيحتاج إلىٰ دفعه بأنه لمَّا لم يتعلق بعدِّهِ سبباً مستقلاً غرضٌ صحيح . أدرجوه في العقل ، مثل ما تقدم في الحدس والتجربة والوجدان ، لـٰكن المراد بالأسباب فيما تقدم الأسبابُ التي يحصل بها العلم لعامة الخلق ، والإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ، فلا يكون داخلاً في المقسم ، وحينئذ فلا يحتاج إلىٰ دفعه بما ذكر ؛ لعدم ورود الاعتراض به علىٰ ذلك .

قوله : (**علىٰ حصر الأسباب في الثلاثة**) أي : على المصنف بسبب الحصر المذكور ، فإيقاع الاعتراض عليه لكونه سبباً ، وإلا فالاعتراض على المصنف .

قوله : (**وكان الأولىٰ أن يقول. . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : فيعبر بـ (العلم) بدل (المعرفة) ويسقط لفظ (الصحة) ، وإنما كان التعبير بالعلم أولىٰ ليوافق قوله أولاً : (وأسباب العلم للخلق) ، وإنما كان إسقاط لفظ (الصحة) أولىٰ لأنه يوهم أن الإلهام من أسباب المعرفة بفساد الشيء ، وليس كذلك ، وكان الأولىٰ أيضاً حذف (الشيء) لأنه لا يحتاج إليه .

قوله : (**إلا أنه حاول التنبيه. . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : لـٰكنه قصد التنبيه. . . إلىٰ آخره ، فهو استدراك قصدَ به الجواب عن الاعتراض على التعبير بـ (المعرفة) .

قوله : (**علىٰ أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد**) أي : علىٰ أن مرادنا معاشر الجمهور بالعلم والمعرفة معنىً واحد ؛ وهو الإدراك الجازم المطابق الثابت .

قوله : (**لا كما اصطلح عليه البعض**) أي : لا مثل الذي اصطلح عليه البعض ،

مِنْ تخصيصِ العلمِ بالمُركَّباتِ أوِ الكليَّاتِ ، والمعرفةِ بالبسائطِ أوِ الجزئيَّاتِ .

إلا أنَّ تخصيصَ الصحَّةِ بالذكرِ ممَّا لا وجْهَ لهُ .

وقد بيَّنَ ذلك بقوله : (**من تخصيص . . .**) إلىٰ آخره ، **والمراد بالبعض** : جنسه المتحقق في متعدد ؛ لأنهم طائفتان ؛ طائفة تخص العلم بالمركبات والمعرفة بالبسائط . وطائفة تخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات ، فـ (أو) في كلامه لتنويع الخلاف .

قوله : (**بالمركبات**) أي : نحو زيد قائم .

وقوله : (**أو الكليات**) أي : كالإنسان .

وقوله : (**بالبسائط**) أي : كالموضوع والمحمول .

وقوله : (**أو الجزئيات**) أي : كزيد وعمرو .

قوله : (**إلا أن تخصيص الصحة . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : لـٰكن تخصيص الصحة . . . إلىٰ آخره ، فهو استدراك قصد به دفع توهم أنه يمكن الجواب عن الاعتراض علىٰ ذكر الصحة كما أمكن الجواب عن الاعتراض على التعبير بالمعرفة .

واعترض على الشارح : بأن الصحة هنا بمعنى الثبوت والتحقق نفياً [كان] ذلك أو إثباتاً ، فيكون المراد بالشيء معناه اللغوي لا الاصطلاحي ، والصحة تستعمل بهـٰذا المعنىٰ كثيراً ، قال الشاعر[1] : [من الرمل]

صحَّ عندَ الناسِ أنِّي عاشقٌ ... غيرَ أنْ لم يعرفوا عشقي بمَنْ

أي : ثبت عند الناس أني عاشق ، غير أن الحال والشأن لم يعرفوا أن عشقي بأي شخص .

---

(١) هو الشبلي ، كما في « حلية الأولياء » (١٠/ ٣٧٣) .

ثمَّ الظاهرُ أنَّهُ أرادَ : أنَّ الإلهامَ ليسَ سبباً يحصلُ بهِ العلمُ لعامَّةِ الخلْقِ ويصلحُ للإلزامِ على الغيرِ ، وإلا فلا شكَّ أنَّهُ قد يحصلُ بهِ العلمُ ، . . . .

وأجيب : بأنه خلاف الظاهر ؛ لأن المتبادر من الصحة عند الإطلاق ضدُّ الفساد ، ومع ذلك فيه استدراك ؛ لأنه يكفي أن يقال : ليس من أسباب المعرفة بالشيء ، فيتم المقصود بدون لفظ (الصحة) ، وفيه أيضاً إيهام خلاف المقصود ؛ لأن الصحة تطلق على ما يقابل الفساد ، وعلى ما يقابل المرض ، وعلى مطابقة الشيء للواقع ، وعلى الثبوت ، ففي إرادة الثبوت بلا قرينة إيهامُ خلاف المقصود .

قوله : (ثم الظاهر أنه أراد . . .) إلى آخره ؛ أي : ثم الظاهر من قرائن الأحوال لا من العبارة أن المصنف أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق كما هو شأن الأسباب الثلاثة ، ولم يرد أنه ليس سبباً للعلم مطلقاً كما هو ظاهر العبارة .

قوله : (ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق) أي : كما هو شأن الأسباب الثلاثة .

وقوله : (ويصلح للإلزام على الغير) أي : وليس سبباً يصلح لإلزام حكم من الأحكام على غير الملهم ، و(على) متعلقة بالإلزام لتضمنه معنى الاحتجاج ، ومحل ذلك في إلهام غير الأنبياء ، **وأما إلهام الأنبياء فيصلح للإلزام على الغير** ، **وهو سبب للعلم لعامة الخلق** ، لكنه داخل في خبر الرسول .

قوله : (وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم) أي : وإلا يكن أراد ذلك فلا يصح ؛ لأنه لا شك أنه قد يحصل به العلم للملهَم .

وقد وردَ القولُ بهِ في الخبرِ ، وحُكِيَ عن كثيرٍ مِنَ السلفِ .

وأمّا خبرُ الواحدِ العَدْلِ ، وتقليدُ المجتهدِ : ....

قوله : (وقد ورد القول به في الخبر) أي : وقد ورد القول بحصوله في الخبر ، فقد أخرج البخاري عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لقد كانَ فيمَنْ قبلَكم مِنَ الأممِ محدَّثونَ ـ أي : مُلهَمون ـ ؛ فإنْ يكنْ مِنْ أمَّتي أحدٌ فإنه عمرُ »[1] ، أي : فإن منهم عمر ، فالحصر ليس مراداً كما يدل عليه خبر مسلم عن عائشة : أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول : « قد كانَ فيمَنْ قبلَكم مِنَ الأممِ محدَّثونَ ؛ فإنْ يكنْ في أمَّتي منهم أحدٌ فإنَّ عمرَ بنَ الخطابِ منهم »[2] .

قوله : (وحكي عن كثير من السلف) أي : حكي عن كثير من السلف وقوع الإلهام لهم[3] .

قوله : (وأما خبر الواحد . . .) إلىٰ آخره : جواب عما يرد على حصر الأسباب في الثلاثة ، ولا وجه لهٰذا الإيراد ؛ لأنه سبق أن العلم لا يشمل الظن والتقليد[4] .

قوله : (وتقليد المجتهد) أي : وسبب تقليد المجتهد ؛ وهو خبر المجتهد للمقلد ؛ لأن ذلك هو الذي يفيد الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال .

---

(1) صحيح البخاري (٣٤٦٩)، ومن ذلك : ما رواه الترمذي (٣٤٨٣) من حديث سيدنا عمران بن الحصين رضي الله عنهما فيما علَّمَهُ صلى الله عليه وسلم لأبيه : « اللهمَّ ؛ ألهمْني رشدي ، وأعذْني مِنْ شرِّ نفسي » .
وفي « النبراس » (ص١٦٣) : (ووقع في بعض النسخ : نحو قوله عليه السلام : « ألهمَني ربِّي » ، لم أستحضر لهٰذا الحديث تخريجاً) ، ثم قال : (وفيه نظر ؛ لأن إلهام الأنبياء وحي خارج عن المبحث ، وإنما الكلام في إلهام غيرهم) .

(2) صحيح مسلم (٢٣٩٨) .

(3) كقول سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما عند البخاري (٦١) : (ووقع في نفسي أنها النخلة) .

(4) تقدم (ص ٢٤٤) .

فقد يُفيدانِ الظنَّ والاعتقادَ الجازمَ الذي يقبلُ الزوالَ ، فكأنَّهُ أرادَ بالعلمِ ما لا يشملُهما ، ....

قوله : (فقد يفيدان . . .) إلىٰ آخره : (قد) للتحقيق، ولو قال: (فيفيدان . . .) إلىٰ آخره . . لكان أولىٰ .

وقوله : (الظن) راجع لخبر الواحد .

وقوله : (والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال) راجع للتقليد .

قوله : (فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملهما) أي : فكأن المصنف أراد بالعلم في قوله : (وأسباب العلم) ما لا يشمل الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال ؛ بأن أراد به الاعتقاد الجازم المطابق الثابت .

واعترض : بأن كلمة (كأن) غير مرضية ها هنا ؛ لأنه قد جزم الشارح فيما سبق بأن العلم عندهم لا يطلق علىٰ غير اليقينيات ؛ حيث حمل التجلي على الانكشاف التام ، وحينئذ فلا معنىٰ لإيراد كلمة (كأن) .

وأجيب : بأن عبارة المصنف لا تدل عليه صريحاً ؛ لأن العلم قد يطلق علىٰ مطلق الإدراك فيشملهما ، علىٰ ما يشعر به قوله فيما سبق : (ولـٰكن ينبغي أن يحمل التجلي . . .) إلىٰ آخره .

فإن قيل : حصر الأسباب في الثلاثة قرينة صريحة علىٰ أنه ليس المراد بالعلم مطلق الإدراك ؛ لأن أسبابه كثيرة .

أجيب : بأنه يجوز أن يكون الحصر للأسباب المفيدة للعلم بلا تخلف ، وهـٰذا القدر كافٍ لإيراد كلمة (كأن) ، علىٰ أن (كأن) قد تأتي للتحقيق ؛ نحو : (كأنكَ بالشتاءِ مقبلٌ)[1] .

---

(١) يعني : سيأتي حتماً عادة ، وهي للتقريب علىٰ هـٰذا المعنىٰ في هـٰذا المثال ، وهو قول الكوفيين ، كما في « همع الهوامع » (١/ ٤٨٦) ، وعند ابن هشام في « المغني » (١/ ٢٦٥)=

وإلا فلا وجْهَ لحصرِ الأسبابِ في الثلاثةِ .

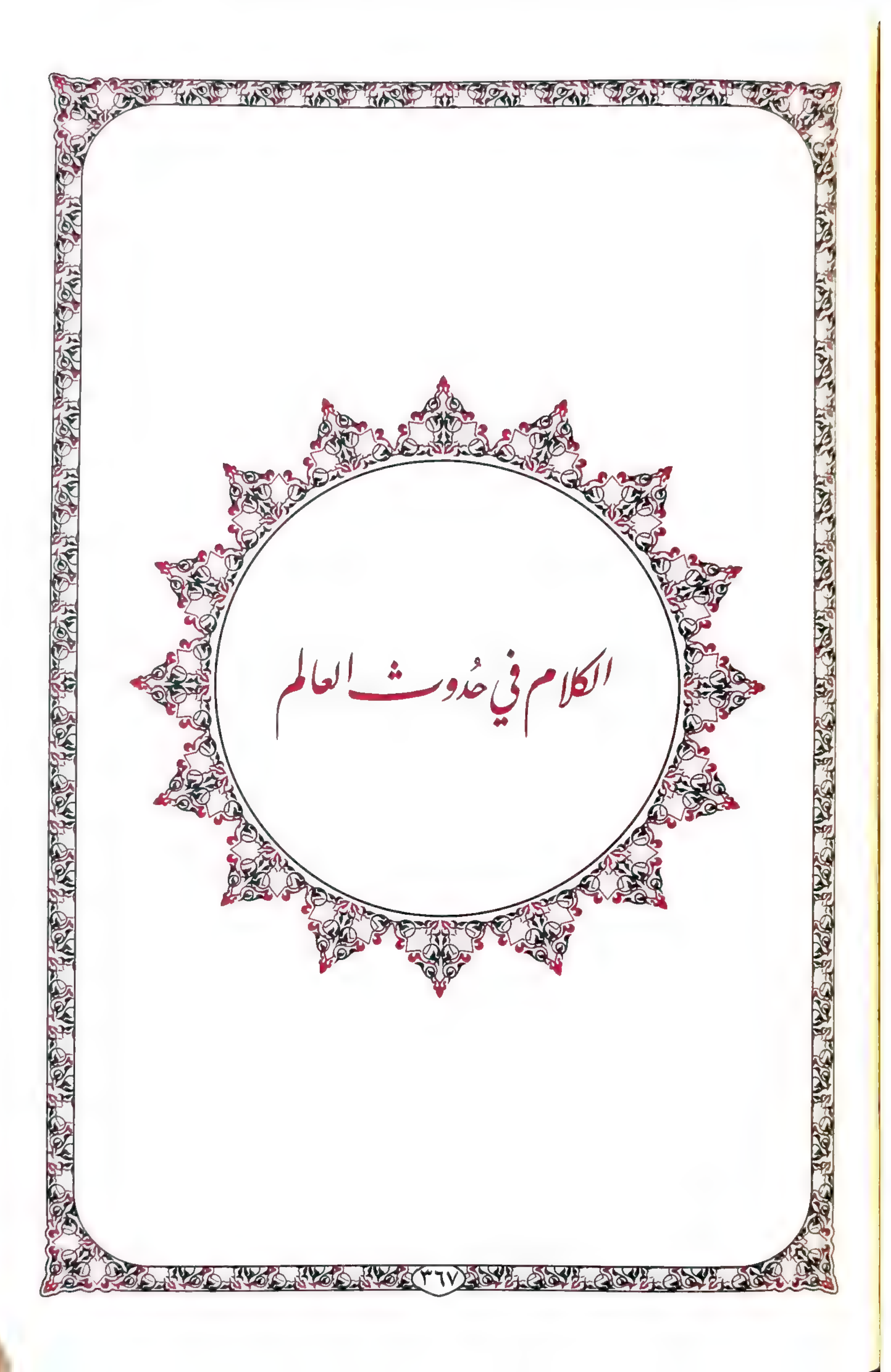
قوله : (**وإلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة**) أي : وإلا يكن المصنف أراد بالعلم ما لا يشملهما ؛ بأن أراد به ما يشملهما ؛ وهو مطلق الإدراك . . فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة التي ذكرها ؛ إذ أسبابه كثيرة كما علمت ، لـٰكن يجاب بما تقدم من أنه يجوز أن يكون الحصر للأسباب المفيدة للعلم بلا تخلُّف .

* * *

= للشك والظن ، ولـٰكنه مثَّلَ للتحقيق بقول الشاعر : (من الوافر)

فــأصبــحَ بطــنُ مكــةَ مقشعــرّاً كــأنَّ الأرضَ ليــسَ بهــا هشــامُ

أي : لأن الأرض ؛ إذ لا يكون تشبيهاً ؛ لأنه ليس في الأرض حقيقة .



الكلام في حُدوث العالم

الكلام في حدوث العالم [1]

(وَٱلْعَالَمُ) أي : ما سوى اللهِ . . . .

قوله : (والعالم . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا أول المقصود ، وما تقدم من إثبات الحقائق ومباحث العلم فهو من المبادئ ، وإن عدَّها المتأخرون من الفن .

ولما كان المقصود الأعظم من هـٰذا العلم معرفة وجود الباري ، وكان العالم دليلاً عليه دلالة الأثر على المؤثر ، وكانت الدلالة تتوقف علىٰ حدوثه . . شرع في بيانه ، ومن هـٰذا يظهر لك أن حدوث العالم أصل لمعرفة الله ، بل لجميع العلوم الإسلامية ؛ لأنه لو كان قديماً لزم نفي ما جاءت به الشرائع من فناء العالم[2] ، ويلزم تكذيب الرسل ، وذلك من أقبح الكفر .

قوله : (ما سوى الله) المراد بكلمة (ما) : شيء ما ، والمراد بلفظة (سوىٰ) : غير ، والمراد بـ (الغير) المفسر به السوى : المعنى الاصطلاحي ؛ وهو المنفك ، فتخرج به صفات الله ؛ لأنها ليست غيراً بالمعنى الاصطلاحي كما سيذكره الشارح علىٰ ظاهر قوله : (فتخرج صفات الله تعالىٰ . . .) إلىٰ آخره ، وعليه درج العلامة الخيالي كما سيأتي .

وقال عبد الحكيم : (حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بعيد ؛ لأنه خلاف المتبادر ، ويلزم عليه استدراك قوله : « من الموجودات » لأن الغير المصطلح عليه لا يطلق عندهم إلا على الموجود) انتهىٰ[3] .

وقرر الشيخ العدوي خلافه ؛ حيث قال : إنه يصدق بالمعدومات ، والاعتباريات ،

---

(١) العنوان من « تبصرة الأدلة » (١/ ٤٤) .

(٢) لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه عقلاً .

(٣) كذا في « حاشيته على الخيالي » (ص١٩٧) .

والأحوال ـ على القول بثبوتها ـ كما يصدق بالموجودات ، وحينئذ فلا يلزم على إرادة المعنى الاصطلاحي من الغير استدراكُ قوله : (من الموجودات) كما قاله عبد الحكيم ؛ لأنه يخرج به المعدومات والاعتباريات دون الأحوال على القول بها ؛ لأنها من العالم على القول بها ، فيحتاج لزيادتها في التعريف على ذلك القول ؛ بأن يقال : (من الموجودات والأحوال) ، وقد يقال : إن الأحوال وإن كانت من العالم على القول بها إلا أن المراد بالعالم هنا خصوص الموجودات ؛ ليصح الإخبار عنه بأنه محدث ؛ أي : مخرج من العدم إلى الوجود ، والأحوال على القول بها ليست موجودة .

قوله : (من الموجودات) أي : من أجناسها وأنواعها وأصنافها وجملتها ، دون أفرادها ، **فالعالم** : اسم للقدر المشترك بين الأجناس والأنواع والأصناف والجملة دون الأفراد ، كما يشير إليه قوله : (يقال : عالم الأجسام. . .) إلى آخره ، والقول بتعدد الوضع لكل جنس ولكل نوع ولكل صنف وللجملة . . قولٌ بلا دليل ؛ لأن الأصل عدم تعدد الوضع .

قوله : (مما يعلم به الصانع) إنما ذكر ذلك إشارة إلى وجه التسمية بالعالم ؛ وهو أنه يعلم به الصانع ، **فالعالم** : اسم لما يعلم به ؛ كالخاتم لما يختم به ، وليس جزءاً من التعريف كما هو المشهور ، وإلا يلزم الاستدراك ؛ لأن الشارح حمل الغير على المعنى الاصطلاحي ، فخرج الصفات به ، وصار التعريف جامعاً مانعاً بدون

---

(١) فيه جواز إطلاق اسم الصانع عليه تعالى ، فقد روى البخاري في « خلق أفعال العباد » (ص٢٥) ، والحاكم في « المستدرك » (١/ ٣١) ، والبيهقي في « الاعتقاد » (٩٥) عن سيدنا حذيفة رضي الله عنه مرفوعاً : « إنَّ اللهَ يصنعُ كلَّ صانعٍ وصنعتَهُ » ، وعند الحاكم في « المستدرك » (٣/ ٣٨٣) من حديث سيدنا خباب رضي الله عنه : « فإن اللهَ فاتحٌ لكم وصانعٌ » .

يُقالُ : عالمُ الأجسامِ ، وعالمُ الأعراضِ ، وعالمُ النباتِ ، وعالمُ الحيوانِ ،

قوله : (مما يعلم به الصانع) فيكون مستدركاً لو كان جزءاً من التعريف .

والمشهور : أنه جزء منه ، ولا يلزم عليه الاستدراك ؛ لأن غير الشارح حمل الغير على المعنى اللغوي ، فلم تخرج به الصفات ، وإنما خرجت بقوله : (مما يعلم به الصانع) وتقدم أن عبد الحكيم قال : (حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بعيد ؛ لأنه خلاف المتبادر ، ويلزم عليه استدراك قوله : « من الموجودات »)[1] وقد علمت أن الشيخ العدوي قرر خلافه .

قوله : (**يقال** : **عالم الأجسام**. . .) إلىٰ آخره : أتىٰ بذلك إشارةً إلىٰ أن المراد : ما سوى الله من الأجناس لا من الأفراد ، فزيد ليس بعالم ، بل من العالم ، فما يوهمه قوله : (أي : ما سوى الله) من جواز إطلاق العالم على الجزئيات ؛ فإنها الموجودة بالذات . . ليس مراداً ، أو إشارةً إلىٰ أن العالم اسم للقدر المشترك بين الأجناس وجملتها ، فيطلق علىٰ كل منها وعلىٰ كلها إطلاقَ الكلي علىٰ جزئياته ؛ كإطلاق الإنسان علىٰ زيد وعمرو وبكر ، وعلىٰ كلها ، وليس اسماً للمجموع فقط بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء ، وإلا لما صح جمعه كما في قوله تعالىٰ : ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة : ٢] ، والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد . . خلافُ الأصل ، لا يصار إليه بلا ضرورة ، فما يوهمه قوله : (أي : ما سوى الله من الموجودات) من اختصاص إطلاقه على المجموع . . ليس مراداً .

فإن قيل : عبارة المصنف صريحة في أن العالم اسم للمجموع ؛ حيث قال : (بجميع أجزائه) دون جزئياته .

أجيب : بأنا لا نسلم ذلك ؛ لأن قوله : (العالم بجميع أجزائه محدث) معناه : كل جنس يطلق عليه عالمٌ بجميع أجزائه محدث ؛ أي : كل جنس من الأجناس

---

(١) تقدم قريباً (ص ٣٦٩) .

إلىٰ غيرِ ذلكَ ، فتخرجُ صفاتُ اللهِ تعالىٰ ؛ لأنَّها ليسَتْ غيرَ الذاتِ كما أنَّها ليسَتْ عينَها[1] .

محدث بجميع أجزاء جميع جزئياته ، وهو أبلغ في الرد على الفلاسفة .

قال العلامة عبد الحكيم : (وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الإطناب ، وما ذكرته فيه أقرب إلى الصواب)[2] .

قوله : (إلىٰ غير ذلك) أي : وانتهِ إلىٰ غير ذلك من أجناس الموجودات وأنواعها وأصنافها ؛ كأن يقال : عالم الإنسان ، وعالم الأرواح .

قوله : (فتخرج صفات الله تعالىٰ) أي : بالغير المفسر به السوىٰ ؛ بناءً علىٰ أن المراد به المعنى الاصطلاحي كما هو المتبادر من كلام الشارح ، أو بقوله : (مما يعلم به الصانع) لأنها لا يعلم بها الصانع ؛ بناءً علىٰ أن المراد بالغير المذكور المعنى اللغوي ، لـٰكن تعليل الشارح بقوله : (لأنها ليست غير الذات) قد يعين أن مراده الأول ، وتأويله بأن المراد : لأنها ليست غير الذات يعلم به الصانع ليناسب الثاني . . بعيد تأباه عبارة الشارح .

قوله : (لأنها ليست غير الذات) أي : غيراً منفكاً ، **فالمراد بالغير هنا** : المعنى الاصطلاحي ؛ وهو المنفك ، فلا ينافي أنها غير الذات بالمعنى اللغوي ؛ وهو المغاير في المعنىٰ .

وقوله : (كما أنها ليست عينها) أي : بحيث تكون متحدة مع الذات في المعنىٰ ، بل هي غيرها فيه ، لـٰكنها لا تنفك عنها كما علمت ، وبما تقرر اندفع ما قد يقال : إن في كلامه تناقضاً ؛ لأن قوله : (ليست غير الذات) يقتضي أنها عينها ، وقوله : (ليست عينها) يقتضي أنها غيرها .

---

(١) انظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٤٤) ، و« شرح الفقه الأكبر » للماتريدي (ص٢٤) .

(٢) كذا في « حاشيته على الخيالي » (ص١٩٨) .

(بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ) مِنَ السماواتِ وما فيها ، والأرضِ وما عليها . . (مُحْدَثٌ) أي : مُخْرَجٌ مِنَ العدمِ إلى الوجودِ ؛ بمعنىٰ : أَنَّهُ كانَ معدوماً فوُجِدَ ، خلافاً للفلاسفةِ ؛ . . . .

قوله : (بجميع أجزائه) أتىٰ به لدفع توهم إرادة المجموع ، ولا يلزم من الحكم على المجموع بشيء الحكم علىٰ جميع أجزائه بذلك الشيء ، ففيه التصريح بالرد على الفلاسفة .

قوله : (من السماوات) أي : بالمعنى الشامل للعرش والكرسي .

وقوله : (وما فيها) أي : من الملائكة والكواكب وغيرها مما لا يعلمه إلا الله تعالىٰ .

وقوله : (والأرض) أي : ولو حُكْماً كالمعادن والكنوز ، فلذا لم يحتج إلىٰ أن يقول : (وما فيها) .

وقوله : (وما عليها) أي : من الحيوان والنبات وغيرهما .

قوله : (محدَث) اسم مفعول من الإحداث ؛ وهو الإخراج من العدم إلى الوجود ، ولذا فسره بقوله : (أي : مخرَج من العدم إلى الوجود) ولما لم يكن العدم ظرفاً له وأخرج منه إلى الوجود كما يشعر به قوله : (مخرج من العدم إلى الوجود) . . أشار إلىٰ أن معنىٰ كونه مخرجاً من العدم إلى الوجود : أنه كان معدوماً ثم وجد ؛ حيث قال : (بمعنىٰ أنه كان . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : لا بمعنىٰ أنه كان كامناً في العدم ثم أخرج منه إلى الوجود كما تزعمه الفلاسفة ؛ فإنهم يقولون : إنه كان مستوراً بالعدم ـ كالثياب في الصندوق ـ ثم أخرج منه إلى الوجود ، وبذلك تعلم أن قوله : (أي : مخرج من العدم إلى الوجود) لا يغني عن قوله : (بمعنىٰ أنه كان . . .) إلىٰ آخره كما قد يتوهم .

قوله : (خلافاً للفلاسفة) أي : لطائفة منهم ؛ وهم أرسطاليس ومن تبعه ،

حيثُ ذهبوا إلىٰ قِدَمِ السماواتِ[1] بموادِّها وصورِها ....

وقد قال بمذهب الفلاسفة أبو نصر الفارابي والشيخ أبو علي بن سينا ، ومن ثَمَّ صرح الغزالي وغيره بكفرهما[2] .

قوله : (حيث ذهبوا إلىٰ قدم السماوات . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : قدماً زمانياً بمعنىٰ عدم المسبوقية بالعدم ، لا قدماً ذاتياً بمعنىٰ عدم الاحتياج في الوجود إلى الغير ، فلا ينافي أنهم يطلقون القول بحدوث ما سوى الله تعالىٰ حدوثاً ذاتياً بمعنى الاحتياج في الوجود إلى الغير ، لا حدوثاً زمانياً بمعنىٰ سبق العدم على الوجود . كما سيشير إليه الشارح بقوله : (نعم ؛ أطلقوا القول . . .) إلىٰ آخره .

والحاصل : أن القدم إما ذاتي وإما زماني ، وكذلك الحدوث ؛ فالقدم الذاتي يقابله الحدوث الذاتي ، والقدم الزماني يقابله الحدوث الزماني .

واعلم : أنه يلزم من ثبوت القدم الذاتي ثبوت القدم الزماني ، دون العكس ؛ لأنهم يقولون بقدم السماوات والعناصر قدماً زمانياً مع قولهم بحدوثها حدوثاً ذاتياً . ويلزم من ثبوت الحدوث الزماني ثبوت الحدوث الذاتي ، دون العكس ؛ لأنهم يقولون بحدوث السماوات والعناصر حدوثاً ذاتياً مع قولهم بقدمها قدماً زمانياً .

وعلم من ذلك : أن القدم الزماني لا ينافي عندهم الحدوث الذاتي .

قوله : (بموادها) أي : بأجزائها المادية التي هي هَيُولىٰ لها .

وقوله : (وصورها) أي : صورها الجسمية ؛ وهي ما يتحقق به كونُها جسماً ، وصورها النوعية ؛ وهي ما يتحقق به كونُها نوعاً من مطلق الجسم ؛ وهو كونها فلكاً لا غيره من بقية الأنواع .

فالصور قسمان : صور جسمية ، وصور نوعية ، **والفرق بينهما** : أن الصورة

(١) في (ب) زيادة : (والأرضين) ، وفي (د) : (والأرض) .
(٢) يعني : في « المنقذ من الضلال » (ص ٦٦) .

الجسمية : هي الجوهر القابل للأبعاد من الطول والعرض والعمق ، **والصورة النوعية** : هي الصورة التي بها يصير النوع نوعاً ؛ كالإنسانية للإنسان .

مثلاً : الشمعة لها **مادةٌ** ؛ وهي أجزاؤها المادية التي هي هَيُولىٰ لها ، **وصورة جسميةٌ** ؛ وهي ما يتحقق به كونها جسماً من الجوهر القابل للأبعاد ، **وصورة نوعية** ؛ وهي ما يتحقق به كونها نوعاً من مطلق الجسم ؛ وهو كونها شمعاً لا غيره من بقية الأنواع .

واعلم : أن المادة والصورة من أقسام الجوهر ؛ **فإن الحكماء قسموا مطلق الجوهر إلىٰ خمسة أقسام** : هَيُولىٰ ، وصورة ، وجسم ، ونفس ، وعقل ؛ لأن **الجوهر إما محل وهو الهَيُولىٰ** ، وإما حالٌّ **وهو الصورة** ، وإما مركب منهما **وهو الجسم** ، وإما لا حال ولا محل بأن كان مجرداً وهو قسمان ؛ لأنه إن تعلق بالبدن تعلق التدبير **فهو النفس** ، وإن تعلق بالبدن علىٰ أنه سبب للإدراك **فهو العقل** ؛ لأنه بالنسبة لنفوسنا كالشمس بالنسبة لأبصارنا .

وعلم من ذلك : أن كل جسم مركبٍ من المادة والصورة بقسميها ؛ أعني : الصورة الجسمية والنوعية . . فهو مركب من ثلاثة جواهر : **أحدها** : محل ؛ وهو المادة ، **والآخران** حالان ؛ وهما الصورة الجسمية ، والصورة النوعية .

قوله : (**وأشكالها**) أي : هيئاتها الحاصلة بسبب إحاطة الحد ، وكونها مستديرة على الوجه المرئي ، وظهر من هـٰذا أن الشكل غير الصورة ، وليس عينها كما قد يتوهم .

قوله : (**وقدم العناصر**) أي : الأجسام العنصرية ؛ وهي الماء ، والتراب ،

---

(1) **مادة الأشياء عند الفلاسفة** : هي الهَيُولىٰ ، **وصورة المادة** : جوهرٌ أيضاً يتقوَّم المحلُّ به ، **وشكل السماوات عندهم** : هو الكروية ؛ وهي أشكال أفلاكها ، وكل هـٰذا قديم عندهم ، وكذا في العناصر الآتي ذكرها غير الشكل ؛ فإنه حادث .

بموادِّها وصورِها ، لٰكنْ بالنوعِ ؛ . . . .

والهواء ، والريح[1] ، وتسميتها عناصر باعتبار تحليل الجسم كالحيوان إليها ، وأما باعتبار تركيبه منها فتسمىٰ أسطقسات .

وقوله : (**بموادها**) أي : أجزائها المادية التي هي هَيُولىٰ لها .

وقوله : (**وصورها**) أي : الجسمية والنوعية ، فهي قسمان كما تقدم .

قوله : (**لٰكن بالنوع**) أي : لٰكن قدم صورها بنوعها ، لا بشخصها .

واعترض[2] : **بأن ذلك إنما يظهر في الصور الجسمية** ؛ لأنها حادثة باعتبار شخصها ، قديمة باعتبار نوعها ؛ وهو مطلق الصورة الجسمية ؛ إذ لا تخلو هَيُولى العناصر عن تلك الصورة ، وهيولى العناصر قديمة ، فتكون الصورة المذكورة قديمة مستمرة الوجود بحسب توارد أفرادها الشخصية عليها أزلاً وأبداً ، فكل فرد يعقبه فرد وهٰكذا ، فتكون الأفراد حادثة ، ويكون نوعها قديماً ، فهي قديمة بنوعها ، لا بشخصها .

وأما الصور النوعية العنصرية ؛ وهي كون الجسم ماء ، أو تراباً مخصوصاً ، أو هواء مخصوصاً ، أو ناراً مخصوصة . . فالمشهور أنها قديمة باعتبار جنسها ؛ وهو مطلق عنصر ؛ فإنه قديم مستمر الوجود بحسب توارد أنواعه عليه أزلاً وأبداً ، وليست قديمة باعتبار أنواعها ، حتىٰ جوزوا حدوث قلب النار مثلاً هواءً ، فيخلع نوع النار مثلاً صورته النوعية ويلبس صورة الهواء النوعية وبالعكس ، فيجوز انقلاب الأنواع بعضها إلىٰ بعض بطريق الكون والفساد ، فيكون النوع حادثاً ، ويكون الجنس ـ وهو مطلق العنصر ـ قديماً ، فتكون الصور النوعية قديمة بجنسها لا بنوعها ، فكان على الشارح أن يقول : (لٰكن بالنوع والجنس) ويكون قوله : (بالنوع) بالنظر للصور الجسمية ، وقوله : (والجنس) بالنظر للصور النوعية .

---

(١) كذا في الأصل ، ولعلها : (والنار) .

(٢) انظر الاعتراض والإجابة في « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص١٩٨ـ١٩٩) .

بمعنىٰ : أنَّها لم تخلُ قطُّ عنِ صورةٍ[1] .

نعم ؛ أطلقوا القولَ بحدوثِ ما سوى اللهِ تعالىٰ ، لـٰكنْ بمعنى الاحتياجِ إلى الغيرِ ، . . . .

وأجيب : بأن تجويز حدوث نوع النار مثلاً يشكل ببقاء صور الأسطقسات الأربعة التي هي العناصر الأربعة في أمزجة المواليد الثلاثة التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن ؛ فإنهم صرحوا بأن صور العناصر باقية علىٰ حالها في أمزجة المواليد القديمة بالنوع بحسب توارد أفرادها ، وحينئذ فيلزم قدم الصور النوعية بالنوع ، فكأن الشارح مال إلىٰ هـٰذا التحقيق المفهوم من الأشكال ، فلذلك قال : (إن الصور مطلقاً قديمة بالنوع) .

وعلىٰ تسليم أن الصور النوعية قديمة بالجنس لا بالنوع كما قالوا . . يكون الشارح أراد بالنوع في كلامه النوعَ الإضافي ؛ وهو المندرج تحت شيء آخر ، فيصدق بالنوع الحقيقي في الصور الجسمية ، وبالجنس في الصور النوعية ، ويكون موافقاً للمشهور ، لا مخالفاً له .

قوله : (**بمعنىٰ أنها لم تخل قط عن صورة**) أي : بمعنىٰ أن العناصر لم تخلُ قط عن صورة من الصور ، فما من صورة إلا وقبلها صورة وهـٰكذا ، كما قالوا في حركات الفلك .

قوله : (**نعم ؛ أطلقوا القول** . . .) إلىٰ آخره : استدراك علىٰ قوله : (خلافاً للفلاسفة ؛ حيث ذهبوا إلىٰ قدم السماوات . . .) إلىٰ آخره ؛ لأنه يوهم أنهم لم يطلقوا الحدوث علىٰ ذلك ، فدفع التوهم المذكور بهـٰذا الاستدراك .

قوله : (**لـٰكن بمعنى الاحتياج إلى الغير**) استدراك علىٰ قوله : (نعم ؛ أطلقوا

---

(1) **العناصر عندهم** : النار ، والهواء ، والماء ، والتراب ، فأما مادتها فقديمة عندهم ، وأما صورها الجسمية فهي قديمة بالنوع ، وصورها النوعية قديمة بالجنس ؛ بمعنىٰ أن جنس هـٰذه الصور أزلي أبدي ، لا تخلو هَيُولى العناصر عنه ، وإلا فهي حادثة بأشخاصها .

لا بمعنىٰ سبقِ العدمِ عليهِ[1] .

[انقسامُ العالمِ إلىٰ أعيانٍ وأعراضٍ]:

ثم أشارَ إلىٰ دليلِ حدوثِ العالمِ بقولِهِ : (إذْ هُوَ) أي : العالمُ (أعْيانٌ وَأعْرَاضٌ)[2] ؛ لأنَّهُ إنْ قامَ بذاتِهِ فعَيْنٌ ، وإلا فعَرَضٌ ، وكلٌّ منهما حادثٌ .

القول بحدوث ما سوى الله تعالىٰ) لأنه يوهم أنهم يوافقون المسلمين على كلامهم ، فدفع التوهم المذكور بهٰذا الاستدراك .

قوله : (لا بمعنىٰ سبق العدم عليه) أي : الذي هو محل النزاع بيننا وبينهم . فالحدوث الزماني هو محل النزاع ، لا الحدوث الذاتي الذي أطلقوه .

قوله : (ثم أشار إلىٰ دليل حدوث العالم بقوله. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : حيث ذكر الصغرىٰ دون الكبرىٰ ، ونظمه هٰكذا : العالم أعيان وأعراض ، وكل منهما حادث ، فذكر المصنف الصغرىٰ ، وضم الشارح إليه الكبرىٰ .

قوله : (إذ هو. . .) إلىٰ آخره : هٰذه هي الصغرىٰ ، وسيذكر الشرح الكبرىٰ .

قوله : (أعيان وأعراض) أي : منحصر فيهما .

وقوله : (لأنه. . .) إلىٰ آخره : دليل للانحصار فيهما ؛ وهو دائر بين الإثبات والنفي ، والضمير عائد على (العالم) بمعنىٰ جزئه ، لا بمعنىٰ كله ؛ لعدم استقامة المعنىٰ علىٰ ذلك .

قوله : (وكل منهما حادث) هٰذه هي الكبرىٰ ، وقد تقدمت الصغرىٰ .

---

(١) ثم ما ذكره الشارح هو مذهب أرسطو ومن بعده من الفلاسفة ، وبقوله قال الفارابي وابن سينا . ومذهب قدمائهم كسقراط وفيثاغورس : أنها قديمة المادة ، حادثة الصور . انظر « النبراس » (ص١٧١) .

(٢) كذا نصَّ إمامُ الهدىٰ أبو منصور الماتريدي ، وانظر « السيف المشهور » (ص٦) .

لما سنبيِّنُ[1] ، ولم يتعرَّضْ لهُ المُصنِّفُ ؛ لأنَّ الكلامَ فيهِ طويلٌ لا يليقُ بهـٰذا المختصرِ ، كيفَ وهو مقصورٌ على المسائلِ دونَ الدلائلِ ؟!

(فَالأَعْيَانُ : ....

قوله : (لما سنبين) أي : للدليل الذي سنبينه بقولنا فيما يأتي : (وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض ، والأعيان أجسام وجواهر.. فنقول : الكل حادث ؛ أما الأعراض...) إلىٰ آخره .

قوله : (ولم يتعرض له المصنف) أي : ولم يتعرض المصنف لما سنبينه من دليل الكبرىٰ .

وقوله : (لأن الكلام فيه طويل) أي : لأن الكلام في بيانه طويل .

وقوله : (لا يليق...) إلىٰ آخره ؛ أي : لأن التطويل ينافي الاختصار .

وقوله : (كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل) أي : مجردة عنها ، **ولا ينافيه قول المصنف** : (إذ هو...) إلىٰ آخره ؛ فإنه دليل على حدوث العالم ، وقد ذكره في هـٰذا المختصر ، فلا يكون مقصوراً على المسائل دون الدلائل ؛ **لأن** المراد : أنه مقصور على المسائل دون الدلائل التفصيلية ، بخلاف الإجمالية ، فالقصر إضافي ؛ أي : بالنسبة إلى الدلائل التفصيلية دون الإجمالية ، أو لأن القصر ادِّعائي ؛ لإلحاق النادر بالمعدوم ، فلما كان ذكر المصنف للدلائل نادراً نُزِّلَ منزلة المعدوم ، فكأن المصنف قصر هـٰذا المختصر على المسائل دون الدلائل .

قوله : (فالأعيان...) إلىٰ آخره ؛ أي : إذا أردت بيان كل من الأعيان والأعراض فالأعيان... إلىٰ آخره ، وكان الأولىٰ أن يعبر بالمفرد كما عبر به في العرض ؛ حيث قال فيما يأتي : (والعرض...) إلىٰ آخره[2] ؛ وذلك لأن

---

(1) سيأتي (ص ٤٣٠) .

(2) سيأتي (ص ٤٢٠) ، وذاك قوله : (والعرض : ما لا يقوم بذاته) .

مَا) أي : ممكنٌ يكونُ (لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ) بقرينةِ . . . .

التعريف للماهية ، واللفظ الدال عليها هو المفرد ، لا للأفراد كما يقتضيه التعبير بالجمع ، إلا أن يقال : إنه على حذف مضاف ، **والتقدير** : فمفرد الأعيان . . . إلى آخره .

قوله : (« ما » أي : ممكن) إنما فسر الشارح بـ (الممكن) احترازاً عن ذات الباري ، ولما كان هـٰذا التفسير خلاف الظاهر من كلمة (ما) لأنها عامة تشمل الواجب كما تشمل الممكن . . نبَّهَ الشارح على أن هـٰذا التفسير بقرينة حالية ؛ وهي جعله من أقسام العالم ؛ وهو ما سوى الله تعالىٰ .

فإن قيل : لا حاجة في إخراج الواجب إلى هـٰذا التفسير ؛ لأن القيام بالذات بالمعنى الذي ذكره الشارح عند المتكلمين يخرج الواجب ؛ لاستحالة التحيز عليه .

أجيب : بأن القيام بالذات إنما يكون بهـٰذا المعنىٰ بعد إسناده للممكن ، وأما قبل إسناده له فهو بمعنىً مناسب للواجب ؛ كالاستغناء عن المحل .

قوله : (بقرينة . . .) إلىٰ آخره : راجع لتفسير (ما) بـ (ممكن) ، وإنما احتاج لهـٰذه القرينة لأن هـٰذا التفسير خلاف الظاهر من (ما) كما تقدم .

فإن قيل : جعله من أقسام العالم لا يصلح أن يكون قرينة لذلك علىٰ طريقة الشارح في صفات الله تعالىٰ ؛ حيث قال : (إنها ممكنة لذاتها ، واجبة لغيرها) ؛ لأن الممكن علىٰ هـٰذا أعم من العالم ؛ لشموله لصفات الباريْ دون العالم ، والأخص لا يكون قرينة على الأعم ؛ لانفراده عنه ، ووجوده في غيره .

أجيب : بأن جعله من أقسام العالم يصلح أن يكون قرينة لذلك من خصوص الممكن لا من حيث عمومه ، والممتنع إنما هو جعل الأخص قرينة على الأعم من عمومه ، علىٰ أن العموم غير مراد هنا ؛ بدليل تفسير قيامه بذاته عند المتكلمين بما سيذكره الشارح ؛ إذ الصفات القديمة يستحيل فيها ذلك المعنىٰ .

جعْلِهِ مِنْ أقسامِ العالَمِ[1] .

ومعنىٰ قيامِهِ بذاتِهِ عندَ المُتكلِّمينَ : ....

قوله : (جَعْلِهِ من أقسام العالم) الضمير للأعيان ، وذكَّره باعتبار كونها قسماً ، والمراد بالجمع : ما فوق الواحد ، فيشمل الاثنين ؛ لأنه قسم العالم إلىٰ قسمين : أعيان وأعراض .

قوله : (ومعنىٰ قيامه بذاته عند المتكلمين. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : ومعنىٰ قيام العين الذي هو مفرد الأعيان ، أو الممكن المفسر به (ما). . بذاته عند المتكلمين. . . إلىٰ آخره ، وقيده بالإضافة إلىٰ ضمير العين أو الممكن احترازاً عن قيامه تعالىٰ بذاته ؛ فإن معناه : استغناؤه عن المحل ، لا أن يكون تحيزه بنفسه ؛ إذ لا تحيز للواجب .

واعترض علىٰ هـٰذا التعريف : بأنه غير مانع ؛ لأنه يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير ؛ فإنه مركب من عين وهي الخشب ، وعرض وهو الهيئة العارضة له بسبب التأليف ، ويصدق عليه أنه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر ، والمشهور : أنه ليس بعين ، وإن ذهب بعضهم إلىٰ أنه عين معللاً بأنه عبارة عن الأجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل علىٰ وضع وهيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة جزءاً منه ؛ لأنها أمر اعتباري ، فكيف تكون جزءاً للموجود ؟!

وأجيب : بأن معنى التحيز بنفسه ألا يكون في عروض التحيز له واسطة ، والتحيز لذلك المجموع إنما عرضَ له بواسطة جزئه الذي هو العين ، وحينئذ فلا يصدق التعريف على المركب المذكور ، علىٰ أن ذلك المركب غير موجود ؛ لأنه مركب من موجود وهو العين ، وغير موجود وهو الهيئة ، والمركب من الوجود

---

(١) يعني : فسَّرَ (ما) ـ الشاملة للواجب والممكن ـ بالممكن فقط ؛ بقرينة جعلها من العالم ، وقد قدَّم أنه حادث ، والحادث لا يكون واجباً .

أنْ يتحيَّزَ بنفسِهِ ، غيرَ تابعٍ تحيُّزُهُ لتحيُّزِ شيءٍ آخرَ ، بخلافِ العَرَضِ ؛ فإنَّ تحيُّزَهُ تابعٌ لتحيُّزِ الجوهرِ الذي هو موضوعُهُ ؛ أي : محلُّهُ الذي يُقوِّمُهُ .

ومعنى وجودِ العَرَضِ في الموضوعِ : هو أنَّ وجودَهُ في نفسِهِ هو وجودُهُ في الموضوعِ ؛ ....

وغيره غير موجود ، وحينئذ فلا يكون متحيزاً فضلاً عن أن يكون التحيز بنفسه . وإنما المتحيز جزؤه ؛ وهو العين .

قوله : (أن يتحيز بنفسه) أي : أن يحل في الحيز بسبب نفسه ، لا بسبب غيره كما في تحيز العرض ، فقوله : (غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر) تفسير لقوله : (بنفسه) .

قوله : (بخلاف العرض) أي : وما ذكر من العين ملتبس بمخالفة العرض . فالباء للملابسة .

وقوله : (فإن تحيزه . . .) إلىٰ آخره : تعليل لقوله : (بخلاف العرض) .

وقوله : (تابع لتحيز الجوهر) أي : وهو المعبر عنه بالعين .

وقوله : (الذي هو موضوعه) صفة للجوهر ، **ولما كان الموضوع يطلق على معنيين** : **أحدهما** : المحكوم عليه كما هو الشائع في العلوم العقلية ، **وثانيهما** : محل العرض وهـٰذا هو المراد هنا . . فسره الشارح بقوله : (أي : محله) .

وقوله : (الذي يُقَوِّمه) أي : الذي يكون به قوامه ؛ أي : وجوده ، واحترز بذلك عن المحل الذي لا يقومه ؛ وهو المكان ؛ فإنه محل لا يقوِّمُ الحالَّ فيه .

قوله : (ومعنىٰ وجود العرض في الموضوع) أي : الذي فهم من كون الموضوع محلاً .

وقوله : (هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) أي : أن وجوده في حد ذاته ليس أمراً آخر ، بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به ، هـٰذا ما يقتضيه

كلام الشارح على ما يدل عليه قوله : (بخلاف وجود الجسم في الحيز) ، فإن وجوده في نفسه أمر ، ووجوده في الحيز أمر آخر .

ورده السيد في « شرح المواقف »[1] بأنه ليس بشيء ؛ إذ يصح أن يقال : وجد السواد في نفسه فقام بالجسم ، فصحة تخلل الفاء بينهما تشهد بالمغايرة ؛ لأنها تقتضي أن وجوده في نفسه سبب في وجوده في الجسم ، وأيضاً إمكان ثبوت الشيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره ، وإذا تغير الإمكانان فكيف يتحد الثبوتان ؟!

قال عبد الحكيم[2] : ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح ، **والمراد منها** : اتحادهما في الإشارة الحسية ، **فالمعنىٰ** : أن وجود العرض في نفسه ليس متميزاً عن وجوده في الموضوع في الإشارة الحسية ، فليست الإشارة إلىٰ أحدهما غير الإشارة إلى الآخر .

قوله : (**ولهـٰذا يمتنع الانتقال عنه**) قضيته : أن العلة في امتناع الانتقال عن المحل اتحاد الوجودين اتحاداً حقيقياً ، وقد علمت ما فيه ، وحينئذ فالعلة في ذلك أن المحل علة لوجود العرض ، فلو انتقل العرض عن المحل لزم بقاء المعلول بدون علته .

فإن قيل : كيف يمتنع انتقال العرض عن المحل مع أن حرارة النار تنتقل منها إلىٰ ما يجاورها ، ورائحة المسك مثلاً تنتقل منه إلىٰ ما يجاوره ، كما يشهد به الحس ؟

أجيب : بأن حرارة النار لا تنتقل منها إلىٰ ما يجاورها ، ورائحة المسك مثلاً لا تنتقل منه إلىٰ ما يجاوره ، بل حصولها في المحل المجاور للنار أو المسك مثلاً بطريق إحداث الله تعالىٰ ، لا بطريق الانتقال .

---

(١) شرح المواقف (١/ ٤٢٧ـ٤٢٨) .

(٢) انظر « حاشيته على الخيالي » (ص٢٠٠) ، و« حاشيته علىٰ شرح المواقف » (١/ ٤٢٨) .

بخلافِ وجودِ الجسمِ في الحيِّزِ ؛ فإنَّ وجودَهُ في نفسِهِ أمرٌ ، ووجودَهُ في الحيِّزِ أمرٌ آخرُ ؛ ولهـٰذا ينتقلُ عنهُ .

وعندَ الفلاسفةِ : ....

قوله : (بخلاف وجود الجسم في الحيز) أي : وما ذكر من وجود العرض في الموضوع ملتبس بمخالفة وجود الجسم في الحيز ، فليس وجوده في نفسه هو وجوده في الحيز .

وقوله : (فإن وجوده في نفسه أمر ، ووجوده في الحيز أمر آخر) أي : فإن وجوده في نفسه أمر مستقل أصلي ، ووجوده في الحيز أمر مغاير لوجوده في نفسه . فللجسم وجودان متغايران .

واعلم : أن الحيز والمكان عند جمهور الحكماء مترادفان على معنىً واحد : وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للمحوي ، وعند بعضهم متغايران : **فالحيز** : هو الفراغ المشغول بالمتحيز ؛ كداخل الكوز المشغول بالماء . **والمكان** : هو ما يعتمد عليه المتمكن ؛ كالأرض للسرير .

قوله : (ولهـٰذا ينتقل عنه) **قضيته** : أن العلة في جواز الانتقال مغايرة الوجودين ، وليس كذلك ؛ إذ مغايرة الوجودين ثابتةٌ في العرض على التحقيق كما علمت ، ومع ذلك يمتنع انتقاله عن الموضوع ، وحينئذ فالعلة في ذلك : أن الحيز ليس من علل الجسم ، فيتم وجوده بدونه .

قوله : (وعند الفلاسفة . . .) إلىٰ آخره : ليس معطوفاً علىٰ قوله : (عند المتكلمين) حتىٰ يكون قوله : (معنىٰ قيامه بذاته) مسلطاً عليه ، فيستغني بذلك عن قوله : (معنىٰ قيام الشيء بذاته) ، وإنما لم يعطفه عليه لأن المعنى الذي قاله الفلاسفة أعمُّ من المعنى الذي قاله المتكلمون ؛ لأن المعنى الذي قاله الفلاسفة شامل لقيام الممكن وقيام الواجب ، والمعنى الذي قاله المتكلمون قاصر على قيام

معنىٰ **قيامِ الشيءِ بذاتِهِ** : استغناؤُهُ عن محلٍّ يُقوِّمُهُ ، **ومعنىٰ قيامِهِ بشيءٍ آخرَ** : اختصاصُهُ بهِ ؛ بحيثُ يصيرُ الأوَّلُ نعتاً ، والثاني منعوتاً ، سواءٌ كانَ مُتحيِّزاً . . .

الممكن ؛ ولذا أضاف الشارح القيام المعرف عند المتكلمين إلىٰ ضمير العين أو الممكن ، والقيام المعرف عند الفلاسفة إلى الشيء الصادق بالممكن والواجب .

قوله : (**معنىٰ قيام الشيء بذاته : استغناؤه عن محل يقومه**) أي : معنىٰ قيام الشيء بذاته ـ واجباً كان أو ممكناً ـ استغناؤه عن محل يكون به قوامه ؛ أي : وجوده ، ودخل في ذلك المجرَّدات التي تثبتها الفلاسفة من العقول والنفوس ، وقد وافقهم طائفة من المسلمين على النفوس الحيوانية ، ومنهم الغزالي والحَلِيمي والراغبُ ، والجمهور من أهل الإسلام علىٰ نفي المجرَّدات عقولاً كانت أو نفوساً ، وأما النفوس الفلكية فلم يوافقهم علىٰ إثباتها علماءُ الإسلام .

قوله : (**ومعنىٰ قيامه**) أي : الشيء ، لا بالمعنى الأول الذي هو الشيء القائم بنفسه ؛ بدليل قوله : (**بشيء آخر**) ، وحينئذ فالمراد بالضمير : الشيء القائم بغيره .

وقوله : (**اختصاصه به**) أي : قصره عليه ، والضمير الأول عائد علىٰ ما عاد إليه ضمير (قيامه) ، والضمير الثاني عائد على الشيء الآخر ، والباء داخلة على المقصور عليه .

وقوله : (**بحيث يصير الأول نعتاً ، والثاني منعوتاً**) أي : بحيث يصير الشيء الأول نعتاً للثاني ، ويصير الشيء الثاني منعوتاً بالشيء الأول ، وإنما أتىٰ بهـٰذه الحيثية احترازاً عن قيام فصِّ الخاتم بالخاتم ، وقيام الماء بالعود الأخضر ؛ إذ كل منهما مختص به مع أنه ليس بعرض ، فالحيثية المذكورة للتقييد .

قوله : (**سواء كان. . .**) إلىٰ آخره : تعميم في الشيء الأول الذي هو النعت .

وقوله : (**متحيزاً**) أي : تبعاً لتحيز الجسم .

كما في سوادِ الجسمِ ، أو لا كما في صفاتِ الباريْ عزَّ اسمُهُ والمُجرّدات[1] .

وقوله : (**كما في سواد الجسم**) أي : كالتحيز الذي في سواد الجسم ؛ فإنه متحيز تبعاً لتحيز الجسم .

وقوله : (**أو لا**) أي : أو لم يكن متحيزاً لعدم تحيز منعوته .

وقوله : (**كما في صفات البارئ**) أي : كعدم التحيز الذي في صفات البارئ .

وقوله : (**والمجرَّدات**) أي : وصفات المجردات ؛ كالنفوس الحيوانية والعقول والنفوس الفلكية التي أثبتها الفلاسفة ؛ حيث قالوا : إن المولىٰ واحد من كل وجه ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد ، فيصدر عنه ـ تعالىٰ عما يقولون ـ معلول واحد ؛ وهو العقل الأول ، وهـٰذا العقل له اعتبارات ثلاثة ، وقيل : أربعة : وجوده ، ووجوبه بالغير ، وإمكانه لذاته ، وعلى القول الثاني يزاد على الثلاثة المذكورة : علمه بالغير ؛ فيصدر عنه بالاعتبار الأول : عقل فلك ، وبالاعتبار الثاني : نفس فلك ، وبالاعتبار الثالث : مادة فلك ، وبالاعتبار الرابع : صورة فلك ، **وهـٰذا الفلك هو الفلك الأطلس المسمىٰ بالعرش** ، ثم يصدر عن العقل الثاني عقل فلك ، ونفس فلك ، ومادة فلك ، وصورة فلك ؛ بالاعتبارات المذكورة ، **وهـٰذا الفلك هو فلك الثوابت المسمىٰ بالكرسي** ، ثم يصدر عن العقل الثالث عقل فلك ، ونفس فلك ، ومادة فلك ، وصورة فلك ؛ بالاعتبارات المذكورة ، **وهـٰذا الفلك هو فلك زحل المسمىٰ بالسماء السابعة** ، وهـٰكذا إلىٰ أن يوصل إلىٰ فلك القمر المسمىٰ بسماء الدنيا ، وعقل هـٰذا الفلك يسمىٰ بالعقل الفياض ؛ لأنه يفيض

---

(١) **المجردات** : جواهر مجردة عن المادة غير قابلة للإشارة الحسية ، فهي ليست بأجسام ولا مكان ؛ كالملائكة والنفوس الناطقة . « فرهاري » (ص١٧٧) ، وقد أثبت المجردات من أهل السنة الراغب الأصبهاني والغزالي ، وأبو زيد الدبوسي من الحنفية ، وبعض السادة الصوفية ، وبعض متكلمي المسلمين أيضاً ، **والجمهور** : **أنَّ ما سوى الله** : إما أن يكون جسماً ، أو جوهراً لا يتجزأ وهو بعض الجسم ، أو عرضاً ، ولم تذكر المجرَّدات في (ب ، د) .

[انقسامُ الأعيانِ إلىٰ جواهرَ وأجسامٍ] :

(وَهُوَ) أي : ما لهُ قيامٌ بذاتِهِ مِنَ العالمِ (إمَّا مُرَكَّبٌ) مِنْ جزأينِ فصاعداً [1] ، . . . .

عندهم الصور الحادثة على الهَيُولىٰ ؛ كالإبريقية ونحوها .

واعلم : أنهم يعنون بالأقوال المذكورة ملائكة مخصوصة ؛ كالعقل الفياض يعنون به جبريل ، وكذلك يعنون بالنفوس ملائكة مخصوصة ، وهـٰذا كلام عوامهم كما قاله شيخنا ، وإلا فالمحققون منهم علىٰ أن الفعَّال هو الله ، ونقل عن المَيْبُذِيِّ أنهم يقولون : إن العالم هدف ، والأرض مركز ، والمصائب سهام ، والله هو الرامي ، ومبنىٰ كلامهم علىٰ أنه تعالىٰ ليس فاعلاً بالاختيار ، وهو باطل ، بل هو تعالىٰ فاعل بالاختيار كما نطق به الكتاب والسنة والأدلة العقلية .

قوله : (**وهو ؛ أي : ما له قيام بذاته**. . .) إلىٰ آخره : هـٰذا تقسيم للقسم الأول كما هو ظاهر .

وقوله : (**من العالم**) قيد به احترازاً من الواجب تعالىٰ ، فيكون في هـٰذا التقييد إشارة إلىٰ أن (ما) وإن كانت عامة في ذاتها المرادُ بها شيء خاص ، وفيه أنه لا حاجة إلىٰ ذلك مع ما سبق من تفسير (ما) بالممكن ، إلا أن يقال هـٰذا بقطع النظر عن التفسير السابق .

قوله : (**إما مركب من جزأين**) أي : إما مركب من جوهرين فردين .

وقوله : (**فصاعداً**) أي : فذهب المركب حال كونه صاعداً عن الجزأين إلىٰ ما فوقهما من الجواهر الفردة ، وهـٰذا القول هو ما ذهب إليه جمهور أهل السنة في

---

(١) وهو مذهب جمهور الأشاعرة ، فأقل الجسم جزءان عندهم ، ولا واسطة بين الجزء والجسم . « فرهاري » (ص١٧٧) ، وتألُّفُهُ من ثلاثة أجزاء هو قول لبعض الأشاعرة وبعض المعتزلة ، والمثلث أبسط الأشكال .

الجسم ؛ **حيث عرفوه** : بأنه الجوهر القابل للانقسام ولو في جهة واحدة ، وعلىٰ **هـٰذا القول** : فلا واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ؛ لأن ما له قيام بذاته من العالم إن تركب من جزأين فصاعداً فجسم ، وإن لم يتركب فجوهر فرد ، بخلافه علىٰ غيره من الأقوال ، **وهـٰذا كله مبني على القول بثبوت الجوهر الفرد** .

وأما علىٰ ما قاله الفلاسفة من انتفائه : فالجسم ما تركب من ثلاثة جواهر : الهَيُولىٰ ، والصورة الجسمية ، والصورة النوعية ؛ فالجبل مثلاً مركب من هَيُولىٰ ؛ وهي الحجر وإن كان كبيراً جداً ، **ومن صورة جسمية** ؛ وهي الجوهر القابل للأبعاد من الطول والعرض والعمق ، **ومن صورة نوعية** ؛ وهي ما يتحقق به كونه نوعاً من مطلق الجسم ؛ وهو كونه حجراً لا غيره من بقية الأنواع ، ويقال لهـٰذه الثلاثة : **جسم طبيعي** ، **وأما الجسم التعليمي** : فاسم للامتدادات الثلاثة القائمة بالجسم الطبيعي ؛ وهي الطول والعرض والعمق ، ونهاية الجسم التعليمي : **سطح** ؛ وهو ما تركب من الطول والعرض ، ونهاية السطح : **خط** ؛ وهو ما تركب من نقطتين ، ونهاية الخط : **نقطة** ، فعندهم الجسم التعليمي والسطح والخط والنقطة أعراضٌ لا جواهر ، وعلىٰ ما ذهبوا إليه فهناك واسطة بين الجسم التعليمي والنقطة ، وتلك الواسطة هي السطح والخط .

قوله : (**وهو الجسم**) **اعترض**[1] : بأنه كان المناسب أن يقول : (كالجسم) كما قال في غير المركب : (كالجوهر) لأن المركب يحتمل أن يكون مركباً من مجرَّدين ، فلا ينحصر في الجسم ، كما أن غير المركب يحتمل المجرَّد ، فلا ينحصر في الجوهر .

وأجيب : بأن المركَّب من مجرَّدين لم يعترف به أحد ، وإنما هو احتمال

---

(١) انظر الاعتراض وجوابه في « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص ٢٠٣ـ٢٠٤) .

وعند البعض : لا بُدَّ من ثلاثة أجزاءٍ لتتحقَّقَ الأبعادُ الثلاثةُ ؛ أعني : الطولَ والعرضَ والعمقَ . ...

عرف ، فلم يلتفت إليه ؛ فلذا قال : (وهو الجسم) ، ولم يقل : (لا الجسم) ، وأما المجرد غير المركب : فقد اعترف به المثبتون فالتفت إليه ؛ فلذا قال : (الجوهر) ولم يقل : (وهو الجوهر) .

قوله : (وعند البعض : لا بد من ثلاثة أجزاء) أي : وعند بعض المعتزلة لا بد في تحقق الجسم من ثلاثة جواهر فردة يتركب منها ، فهذا القول لبعض المعتزلة لا الفلاسفة كما صرح به ابن قاسم ، وغلط من نسبه إلى الفلاسفة[1] ؛ لأنهم لا يقولون بالجوهر الفرد .

وقد وقع في بعض الحواشي نقلاً عن صاحب « المواقف » من أن القائل بأنه يكفي في تحقق الجسم ثلاثة [جواهر] لم يعثر عليه[2] . لا ينفي وجوده ؛ لأنه لا يلزم من عدم وجدانه عدم وجوده[3] . وبهذا سقط ما قاله بعضهم معترضاً على الشرح من أنه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء[4] .

قوله : (لتتحقق الأبعاد الثلاثة) أي : لتتحقق بتلك الأجزاء الأبعاد الثلاثة المأخوذة في تعريف الجسم ؛ فإنهم عرفوه : بأنه الطويل العريض العميق .

وقوله : (أعني : الطول والعرض والعمق) أي : أعني بالأبعاد الثلاثة : الطول

---

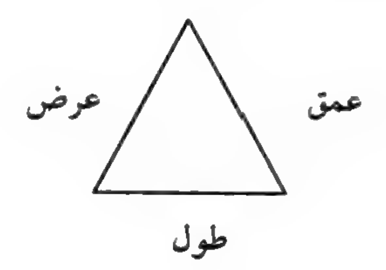
(1) انظر « حاشية الكفوي على شرح العقائد لعصام الدين » (ص١١٤) .

(2) هو العلامة عصام الدين الإسفراييني ، وانظر « حاشيته على شرح العقائد » (ص١١١) . وقال العلامة الكفوي في « حاشيته » عليه : (وقد نسبه المحشي البابرتي إلى بعض المعتزلة ، وبعض مشايخ الحنفية ، والمحشي كمال الدين محمد بن أبي الشريف إلى طائفة من متقدمي الفلاسفة) .

(3) وعبارة صاحب « المواقف » (ص١٨٥) : (فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهراً فرداً ولا جسماً عندهم ، جوزوا التأليف منهما أم لا) .

(4) كما عند العلامة الكفوي في « حاشيته على شرح عصام الدين » (ص١١٤)

بمعنى البعد المفروض أولاً ، **والعرض** بمعنى البعد المفروض ثانياً ، **والعمق** بمعنى البعد المفروض ثالثاً ، لا بالمعنى المتعارف للطول والعرض والعمق ؛ وهو الأبعاد المتقاطعة على زوايا قائمة ؛ لأن تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء إنما يوجب حصول الأبعاد بالمعنى المذكور ؛ إذ يحصل من الثلاثة أجزاءٍ مثلث جوهري ؛ لأن كل جزأين منضمين لهما امتداد وهو الطول ، فإذا وضع عند ملتقاهما جزءٌ ثالث متصل بهما صار مجموع الثلاثة على هيئة سطح مثلث ؛ هكذا :



فيحصل باتصال الجزء الثالث مع أحد الجزأين عرض ، ومع الآخر عمق ، وحينئذ فلا يشترط عند هاذا البعض أن تكون الأبعاد متقاطعة على زوايا قائمة ، والعمق على هاذا القول بمعنى الامتداد المفروض ثالثاً ، لا بمعنى الامتداد النازل من أعلى إلى أسفل ، **والمراد بتحقق الأبعاد** : إمكان وجودها ؛ لأنهم لم يشترطوا وجودها بالفعل ، بل اشترطوا إمكان وجودها وإن لم توجد بالفعل كما في الكرة المُصْمتة .

قوله : (**وعند البعض : من ثمانية أجزاء**)[1] ؛ أي : وعند بعض المعتزلة ـ وهو الجبائي ـ لا بد في تحقق الجسم من ثمانية جواهر فردة ؛ بأن يوضع جزءان فيحصل الطول ؛ هكذا :

---

(١) وهاذه الثمانية متصورة في رؤوس المكعَّب .

لِيتحقَّقَ تقاطعُ الأبعادِ الثلاثةِ علىٰ زوايا قائمةٍ .

ويوضع بجانبهما جزءان فيحصل العرض ؛ هـٰكذا :



ويوضع فوق هـٰذه الأربعة أربعة أخرىٰ فيحصل العمق ؛ فالعرض مقاطع للطول ، والعمق مقاطع لهما ، فقد تقاطعت الأبعاد علىٰ زوايا قائمة(١) .

وقوله : (**ليتحقق تقاطع الأبعاد**) أي : ليمكن وجود الأبعاد المتقاطعة وإن لم تتقاطع بالفعل ، بل وإن لم توجد كما في الكرة المُصْمتة .

ورد هـٰذا القول : بأن التقاطع يتحقق بأربعة ؛ بأن يتألف اثنان فيحصل الطول ؛ هـٰكذا :

ويوضع بجنب أحدهما ثالث فيحصل العرض المقاطع للطول ؛ هـٰكذا :



ويقوم الرابع على الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق المقاطع لكل من الطول والعرض ، فالجزء الثالث مشترك بين الطول والعرض والعمق .

وظاهر عبارة الخيالي : أن الرابع يقوم على الثالث(٢) ، **واعترضه عبد الحكيم** : بأنه لا شك أن قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وإن حصل به الزوايا القائمة ، قال : (فالأوجه : « وفوقه رابع » كما في « المواقف »)(٣) .

قوله : (**علىٰ زوايا قائمة**) أي : علىٰ زوايا مستوية ، **وتوضيح ذلك** : أنه إذا قام

---

(١) كما في متوازي المستطيلات ، وهيئة الشكل بهـٰذه الزوايا غير مرادة كما علمت .

(٢) انظر « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد » (ص٧٢) .

(٣) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص ٢٠١) ، و« المواقف » (ص١٨٥) .

خط مستقيم علىٰ مثله ؛ فإن لم يكن له ميل إلىٰ أحد الجانبين أصلاً حصل زاويتان تسمىٰ كل منهما قائمة ؛ هـٰكذا :

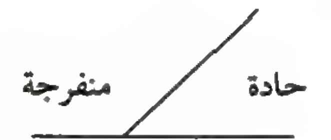
قائمة	قائمة

فإذا قاطع خط مستقيم خطاً مثله حصل أربع زوايا قائمة ؛ هـٰكذا :

قائمة	قائمة
قائمة	قائمة

فإذا فرضنا خطين مثلهما موضوعين علىٰ سمتهما عمقاً . . كانت الأجزاء ثمانية ، وحصل التقاطع المذكور .

وإن كان له ميل إلىٰ أحد الجانبين كانت إحدى الزاويتين صغرىٰ وتسمىٰ حادة ، وكانت الأخرىٰ كبرىٰ وتسمىٰ منفرجة ؛ هـٰكذا :



قوله : (**وليس هـٰذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح**) أي : وليس هـٰذا الخلاف نزاعاً متعلقاً باللفظ راجعاً إلى اصطلاح أصحاب الأقوال المذكورة ؛ بأن يكون لفظ (الجسم) في اصطلاح موضوعاً للمركب من جزأين فصاعداً ، وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة ، وفي اصطلاح للمركب من ثمانية ، وإن كان نزاعاً لفظياً راجعاً إلى اللغة كما وقع في « المواقف »[1] ؛ بمعنىٰ : أنه نزاع في معنىٰ لفظ الجسم الذي وضعه أهل اللغة بإزائه : هل يكفي فيه التركيب من جزأين ، أو لا بد من ثلاثة أجزاء ، أو لا بد من ثمانية أجزاء ؟ كما أشار إليه الشارح بقوله : (بل هو نزاع في أن المعنىٰ . . .) إلىٰ آخره .

---

(١) المواقف (ص١٨٥) .

حتىٰ يُدفَعَ بأنَّ لكلِّ أحدٍ أنْ يصطلحَ علىٰ ما شاءَ[1] ، **بل هو نزاعٌ في أنَّ المعنى الذي وُضِعَ لفظُ الجسمِ بإزائِهِ** : هل يكفي فيهِ التركيبُ مِنَ الجزأينِ ، أم لا ؟

وبهـٰذا اندفع ما قيل من أن حاصل ما ذكره الشارح بقوله : (بل هو نزاع في أن المعنىٰ . . .) إلىٰ آخره : أنه نزاع في أن لفظ (الجسم) يطلق علىٰ كذا وكذا ، ولا شك أنه نزاع لفظي ، **ووجه الدفع** : أن الشارح لم ينفِ كونه نزاعاً مطلقاً ، وإنما نفىٰ كونه نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح ، وهـٰذا لا ينافي كونه نزاعاً لفظياً راجعاً للغة .

قوله : (**حتىٰ يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح علىٰ ما شاء**) مفرع على المنفي ؛ يعني : أنه لو كان نزاعاً لفظياً راجعاً للاصطلاح لدفع بأن لكل أحد من المختلفين أن يصطلح علىٰ ما شاء ، فلا نزاع في المعنىٰ ؛ لأن كلاً منهم لا ينازع غيره فيما قال ، لـٰكنه ليس نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح ، فلا يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح علىٰ ما شاء .

قوله : (**بل هو نزاع**) أي : بل الخلاف المذكور نزاع .

وقوله : (**في أن المعنىٰ** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : في جواب هـٰذا الاستفهام .

وقوله : (**الذي وضع لفظ الجسم بإزائه**) أي : الذي وضعه أهل اللغة بمقابله ؛ بحيث يكون مفهومه ومدلوله .

قوله : (**هل يكفي فيه التركيب من الجزأين**) أي : كما قال به جمهور أهل السنة .

وقوله : (**أم لا**) أي : أم لا يكفي فيه ذلك ، بل لا بد من ثلاثة أو ثمانية على الخلاف السابق .

---

(١) فيه ردٌّ علىٰ شيخه العضد ؛ حيث قال في « المواقف » (ص١٨٥) : (والنزاع لفظي ، فنعدوه إلىٰ ما يجدي) .

فقالَ البعضُ : إنَّهُ يكفي ، وقالَ البعضُ الآخرُ : إنَّهُ لا يكفي .

احتجَّ الأوَّلونَ : بأنَّهُ يُقالُ لأحدِ الجسمينِ إذا زِيدَ عليهِ جزءٌ واحدٌ : إنَّهُ أجسمُ مِنَ الآخرِ ، فلولا أنَّ مجرَّدَ التركيبِ كافٍ في الجسميَّةِ . . لَمَا صارَ بمُجرَّدِ زيادة الجزءِ أزيدَ في الجسميَّةِ .

قوله : (احتج الأولون) أي : القائلون بأنه يكفي فيه التركيب من الجزأين .

وقوله : (بأنه يقال لأحد الجسمين . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : بأن الحال والشأن يقال في اللغة لبيان شأن أحد الجسمين . . . إلىٰ آخره ، فالضمير للحال والشأن ، والجملة مفسرة له ، واللام لام الشأن ؛ مثل اللام في قوله تعالىٰ : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ ﴾ [الأحقاف : ١١] ، إذ لو كانت لام البلاغ لقيل : ما سبقتمونا إليه(١) .

وقوله : (إذا زيد عليه جزء واحد) أي : وقت أن زيد علىٰ أحد الجسمين جزء واحد ، فصارت أجزاؤه أكثر من أجزاء الآخر بذلك الجزء الزائد ، كما لو فرض أن جسمين كل منهما ثلاثة أجزاء أو ثمانية وزيد علىٰ أحدهما جزء واحد .

وقوله : (إنه أجسم من الآخر) أي : إن أحد الجسمين الذي زيد عليه جزء واحد أكثرُ جسمية من الجسم الآخر ، وهـٰذا مقول لـ(يقال) ، فهو بكسر الهمزة .

قوله : (فلولا أن مجرد التركيب كافٍ في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) أي : فلولا أن التركيب المجرد عن اشتراط الزيادة على الجزأين كافٍ في تحقق الجسمية . . لما صار أحد الجسمين ـ وهو الذي زيد عليه جزء واحد ـ بمجرد زيادة ذلك الجزء أزيد في الجسمية من الجسم الآخر .

---

(١) وإن قلنا : هي لام التبليغ . . يكون هناك التفات من الخطاب إلى الغيبة ، كما نبَّهَ عليه المحقق ابن هشام في « مغني اللبيب » (١/ ٢٩٣) ، وهي عنده : (موافقة « عن ») كأنه قيل : وقال الذين كفروا عن الذين آمنوا ، وعند الإمام ابن مالك في « شرح التسهيل » (٣/ ١٤٥) : (ومن لامات التعليل الجارةِ اسمَ من غاب حقيقةً أو حكماً) ، وهو الأليق بسياق المصنف .

وفيهِ نظرٌ ؛ لأَنَّهُ (أفعلُ) مِنَ الجَسَامةِ بمعنى الضخامةِ وعِظَمِ المقدارِ ؛ . . .

وغرضه بذلك : بيان وجه الاحتجاج بما ذكر ، **وتوضيحه** : أن (لولا) حرف امتناع لوجود ، فتقتضي امتناع جوابها ؛ وهو هنا عدم صيرورة أحد الجسمين أزيد من الآخر بمجرد زيادة الجزء ؛ لوجود شرطها ؛ وهو هنا كفاية مجرد التركيب في الجسمية ، فقد دلت على أنه يلزم من كفاية مجرد التركيب في الجسمية امتناع عدم الصيرورة المذكورة الذي هو عين ثبوتها ؛ لأن نفي النفي إثبات ، فثبوت صيرورة أحد الجسمين أزيد من الآخر بمجرد زيادة الجزء . . لازمٌ لوجود الكفاية في الجسمية بمجرد التركيب ، ومن المعلوم أن ثبوت اللازم يستلزم ثبوت الملزوم .

وبحث في ذلك : بأن اللازم المذكور أعم من الملزوم المذكور ؛ لأن ثبوت صيرورة أحد الجسمين أزيد من الآخر بمجرد زيادة الجزء . . يتحقق مع القول بعدم كفاية مجرد التركيب ، كما يتحقق مع القول بكفايته ، وحيث كان لازماً أعمَّ فثبوته لا يستلزم ثبوت الملزوم .

قوله : (**وفيه نظر ؛ لأنه أفعل . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : وفي الاحتجاج المذكور نظر ؛ لأن (أجسم) بوزن (أفعل) مشتق من الجسامة ـ بفتح الجيم ـ التي هي مصدر ، لا من الجسم الذي الكلام فيه .

وأجيب عن هـٰذا النظر : بأن (أجسم) وإن كان مشتقاً من الجسامة لا من الجسم ، لـٰكنه ملاقٍ له في المعنىٰ ؛ لأن الجسامة ملحوظة في مفهوم الجسم ؛ فإنه ما سمي بلفظ الجسم إلا لجسامته ، فتكون الجسامة مستلزمة للجسمية ، فإذا زادت الجسامة بجزء واحد زادت الجسمية بذلك الجزء ، وزيادة الجسمية بذلك الجزء تستلزم كفاية مجرد التركيب في الجسمية ، وقد تقدم ما فيه من البحث .

قوله : (**بمعنى الضخامة**) أي : بمعنىً هو الضخامة ، فالإضافة للبيان .

وقوله : (**وعظم المقدار**) عطف تفسير لـ (الضخامة) .

يُقالُ : جَسُمَ الشيءُ ؛ أي : عَظُمَ ؛ فهو جسيمٌ ، وجُسامٌ بالضمِّ ، والكلامُ في الجسمِ الذي هو اسمٌ لا صفةٌ .

(أَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ ؛ كَالْجَوْهَرِ) ....

قوله : (يقال) أي : في اللغة ، وهـٰذا استدلال علىٰ قوله : (بمعنى الضخامة وعظم المقدار) .

قوله : (جَسُمَ الشيءُ) بفتح الجيم وضم السين .

وقوله : (أي : عظم) كان مقتضىٰ ما تقدم أن يقول : (أي : ضخم وعظم مقداره) ، لـٰكن قد علمت أن المعنىٰ واحد .

وقوله : (فهو جسيم وجُسام بالضم) أي : هـٰذا الشيء جَسيم بفتح الجيم ، وجُسام بضم الجيم ، فقوله : (بالضم) راجع لـ (جُسام) فقط ، وكل من جَسيم وجُسام صفة مشبهة .

قوله : (والكلام في الجسم) أي : وكلامنا السابق في الجسم ، فالدليل الذي احتج به الأولون بمعزل عما وقع فيه النزاع .

وقوله : (الذي هو اسم لا صفة) بيان للواقع ؛ لأن الجسم لا يكون إلا كذلك ، **وفائدة ذكره** : تأكيد الرد على الاحتجاج السابق المبني علىٰ أن (أجسم) مشتق من الجسم ، وقد علمت الجواب عن ذلك .

قوله : (أو غير مركب) قسيم لقوله : (إما مركب) كما لا يخفىٰ .

قوله : (كالجوهر) أي : الفرد ، وإنما لم يقيده به جرياً علىٰ طريقة المتقدمين من أن الجوهر اسم للجزء الذي لا يتجزأ ، كما يصرح بذلك قوله : (وهو . . .) إلىٰ آخره ، لا علىٰ طريقة المتأخرين من أن الجوهر اسم لما له قيام بذاته ولو مركباً ؛ **فعلى الطريقة الأولىٰ** : متىٰ أطلق الجوهر لا ينصرف إلا للجوهر الفرد ، فيكون أخص من مطلق العين الشامل للمركب وغيره ، **وعلى الثانية** : إذا أطلق فالمراد به ما له قيام بذاته ولو مركباً ، فيكون مرادفاً لمطلق العين ، فإذا أرادوا به الجزء الذي لا يتجزأ قيدوه بالفرد .

يعني : العينَ الذي لا يقبلُ الانقسامَ لا فعلاً ولا وَهْماً ولا فَرْضاً [1] . . . .

قوله : (يعني : العين الذي لا يقبل الانقسام . . .) إلىٰ آخره : إنما أتى الشارح بهٰذه العناية لئلا يتوهم أن المراد بالجوهر مطلق العين كما هو طريقة المتأخرين ، بل المراد به الجزء الذي لا يتجزأ الذي هو قسم من مطلق العين كما هو طريقة المتقدمين ، **لٰكن يرد عليه** : أن ذلك لا يتوهم بعد قول المصنف (وهو . . .) إلىٰ آخره ، إلا أن يجاب بأن ذلك يتوهم ابتداءً قبل قوله : (وهو . . .) إلىٰ آخره ، كما قاله شيخنا .

قوله : (لا فعلاً) أي : لا بالفعل ، **والانقسام بالفعل أثر القسمة الفعلية** ؛ وهي ما توجب الانفصال والانفكاك في الخارج ؛ إما بالقطع كقسمة اللحم ، أو بالكسر كقسمة إناءٍ من فخار .

قوله : (ولا وهماً) أي : ولا بالوهم ، **والانقسام بالوهم أثر القسمة الوهمية** ؛ وهي فرض الوهم الشيء المحسوس شيئين فأكثر ، فهي لا توجب الانفصال والانفكاك في الخارج ، وإنما لم يقبل الانقسام وهماً لعجز الوهم عن التصرف فيه بقسمته ؛ لأنه لا يدرك منه مقداراً يقبل الانفصال والانفكاك، وإنما أتىٰ بقوله: (ولا وهماً) بعد قوله: (لا فعلاً) لأنه لا يلزم من عدم الانقسام فعلاً عدم الانقسام وهماً ، بخلاف العكس .

قوله : (ولا فرضاً) أي : ولا بالفرض ، **والانقسام بالفرض أثر القسمة الفرضية** ؛ وهي فرض العقل شيئاً كلياً شيئين فأكثر ، فهي أيضاً لا توجب الانفصال

---

(1) **القسمة الفعلية** تكون بانفكاك بعض الأجزاء عن بعض ، **أما الوَهْمية والفَرْضية** فهي انقسام بالقوة لا بالفعل ، بناءً علىٰ أنه لا فرق بين الوهم والفرض ، وفي « النبراس » (ص١٨١) : (قال الشيرازي في « المحاكمات » : **الحق** : أنه لا فرق بين القسمة الوهمية والفرضية) ، ومن فرَّق جعل **القسمة الفعلية** ذات أثر خارجي ، **والوهمية** تكون بتوهُّم هٰذا الانقسام في الذهن ، **والفرضية** بفرضه دون توهمه ؛ فقطعة اللحم إذا قطعت نصفين فقسمتها فعلية ، وتوهُّم قطعها قسمين وهمية ، وفرض قطعها دون توهمٍ فرضية ، أو لعجز الوهم عن تصور قطعها كما في الجوهر الفرد ، فيُصار للفرض ، وإنما ذُكرت هٰذه التقسيمات ؛ لكون الفلاسفة قائلين بأن القسمة الوهمية غير متناهية ، وانظر « الأربعين » للرازي (ص٢٥٣) .

(وَهُوَ ٱلْجُزْءُ ٱلَّذِي لا يَتَجَزَّأُ) ، ولم يقلْ : (وهو الجوهرُ)[1] ؛ احترازاً عن ورودِ المنع عليهِ ؛ ....

والانفكاك في الخارج ، وإنما لم يقبل الانقسام فرضاً لامتناع العقل من الحكم بانقسام ما لا يكون له حجم يمكن انقسامه ، **والمراد** : فرضاً مطابقاً للواقع لأجل أن يصح النفي ، وإلا فللعقل فرضُ كلِّ شيء حتى المحال .

قال بعض الفضلاء : لا خفاء في أن هٰذه الكلية في حيز المنع ؛ إذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين ؛ إذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بُيِّنَ في محله .

ورده العلامة عبد الحكيم[2] : بأن الفرض الممتنع في الجزئي بمعنى التجويز العقلي ، لا بمعنىٰ ملاحظة العقل وتصوره ؛ لأنه غير ممتنع في شيء من الأشياء علىٰ ما حققوه ، ولو حمل الفرض في عبارة الشارح علىٰ معنى التجويز العقلي . لم يحتج إلىٰ تقييده بالمطابقة ؛ لأن تجويز انقسامه ممتنع ، كتجويز اشتراك الجزئي ، وإنما لم يحمل علىٰ ذلك لأن الأول أسبق إلى الفهم .

وإنما أتىٰ بقوله : (ولا فرضاً) بعد قوله : (ولا وهماً) لأنه لا يلزم من عدم الانقسام وهماً عدمُ الانقسام فرضاً ؛ لأن الوهم ربما لا يقدر علىٰ إحضار ما يقسمه لصغره ، ولا علىٰ إحاطة ما لا يتناهىٰ ، بخلاف العقل ؛ فإنه يقدر علىٰ ذلك لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي .

قوله : (**وهو الجزء الذي لا يتجزأ**) أي : بوجه من الوجوه المذكورة .

قوله : (**ولم يقل : وهو الجوهر**) أي : بدل قوله : (كالجوهر) .

وقوله : (**احترازاً عن ورود المنع**) أي : تباعداً عن ورود منع الحصر الذي يقتضيه قوله : (وهو الجوهر) فإنه جملة معرفة الطرفين ، والجملة المذكورة تفيد

---

(١) يعني : بدل قوله : (كالجوهر) .

(٢) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص ٢٠٣) .

. . . .

الحصر ، ولا يخفىٰ أن ذلك علة للنفي ، ولو قال المصنف : (وهو الجوهر) لأمكن دفع ذلك الإيراد بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده بالأدلة ، وما أورد على الحصر لم يثبت بالأدلة ؛ لأن أدلته ضعيفة مردودة .

لا يقال : لا نسلم أن المقصود حصر ما ثبت وجوده بالأدلة ؛ إذ لو كان المقصود ما ذكر لبقي احتمال وجود جزء من العالم كالمجردات لا يدل الدليل الآتي علىٰ حدوثه ، واحتمال وجود جزء من العالم لا يدل الدليل الآتي علىٰ حدوثه ينافي غرض المصنف من بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة يقيناً وللمحتملة للوجود .

لأنا نقول : لا نسلم أن غرض المصنف بيان حدوث العالم بجميع أجزائه مطلقاً ، بل غرضه بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة فقط ؛ لأن المراد منه إثبات الصانع وصفاته ، وهو إنما يعلم من حدوثه بجميع أجزائه المعلومة دون غيرها ، وحينئذ فعدم بيان حدوث الجزء المحتمل لا ينافي غرض المصنف .

واعترض علىٰ كون العلة في عدم قوله : (وهو الجوهر) الاحترازَ عن ورود الحصر . بأن مثل هـٰذا المنع وارد علىٰ قوله فيما تقدم : (وهو الجسم) لأن وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل ، فلِمَ لم يلتفت إليه ، وحصر المركب في الجسم ؟

وأجيب : بأن احتمال المركب في المجردات مما لم يذهب إليه أحد ، فلذا لم يلتفت إليه المصنف وحصر المركب في الجسم حيث قال : (وهو الجسم) ، بخلاف المجردات ؛ فإن كثيراً من الناس قائل بها ، فلذا التفت إليه المصنف حيث قال : (كالجوهر) وقد قدمنا هـٰذا الاعتراض وجوابه عند قول المصنف : (وهو الجوهر)[1] .

---

(١) تقدم (ص ٣٩٨) .

فإنَّ ما لا يتركَّبُ لا ينحصرُ عقلاً في الجوهرِ ؛ بمعنى : الجزءِ الذي لا يتجزَّأُ ، بل لا بدَّ مِنْ إبطالِ الهَيُولىٰ ....

قوله : (فإن ما لا يتركب...) إلىٰ آخره : سند للمنع ، فهو علة لورود المنع .

وقوله : (لا ينحصر عقلاً في الجوهر...) إلىٰ آخره ؛ أي : لأن أقسامه بحسب العقل خمسة :

الأول : الجزء الذي لا يتجزأ ؛ وهو الجوهر .

والثاني : الهَيُولىٰ ؛ وهو المحل .

والثالث : الصورة ؛ وهو الحالُّ .

والرابع : العقل ؛ وهو مجرد في ذاته وفعله .

والخامس : النفس ؛ وهو مجرد في ذاته فقط .

لـٰكن الفلاسفة أبطلوا الجزء الذي لا يتجزأ ، فصارت الأقسام عندهم أربعة ، والمتكلمون لا يثبتون هـٰذه الأقسام الأربعة ، فانحصر غير المركب عندهم في الجزء الذي لا يتجزأ .

قوله : (بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ) إنما أتبع الجوهر بذلك لأن الجوهر يشمل الهَيُولىٰ والصورة كما قاله ابن الغرس .

قوله : (بل لا بد من إبطال...) إلىٰ آخره ؛ أي : بل لا بد في الانحصار من إبطال... إلىٰ آخره ؛ لأنه بدون إبطال ما ذكر لا يتم الانحصار .

قوله : (الهَيُولىٰ) هي كما قاله ابن سينا : (جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمية ؛ لقوة فيه قابلة للصورة)[1] .

---

(١) كذا في « الحدود » (ص٢٤٤) ضمن كتاب : « المصطلح الفلسفي عند العرب » .

وقرر بعضهم أن أنواع الهيولىٰ أربعة :

هيولى الصناعة : وهي ما يعمل منه الصانع ما يصنعه ؛ كالخشب للنجار .

وهيولى الطبيعة : وهي العناصر الأربعة للمواليد الثلاثة التي هي الحيوان والنبات والمعدن .

وهيولى الكل : وهي الجسم المطلق الذي يحصل منه العالم الجسماني ؛ كالأفلاك والكواكب .

والهيولى الأولىٰ : وهي ذات قائمة بنفسها تحلُّ فيه الجسمية علىٰ ما قيل .

قوله : (**والصورة**) هي كما قاله ابن سينا : (الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ، ولا يصح وجوده مفارقاً له ، ووجود ما هو بالفعل حاصل به)[١] ، وقد تقدم توضيح ذلك في مثال الشمعة[٢] .

ويندرج في قول الشارح : (والصورة) النفوسُ المنطبعة ؛ كالنفس المعدنية والحيوانية والنباتية ؛ فإن المعدن له نفس يزيد بها ، والحيوان له نفس يقبل الغذاء بها ، والنبات له نفس يقبل النمو بها ، ويعبر عن كل هٰذه النفوس بالصورة كما يعبر عنه بالنفس المنطبعة ؛ فلذا صح إدراج النفوس المنطبعة في قول الشارح : (والصورة) ، دون قوله : (والنفوس) فإن المراد به النفوس المجردة .

قوله : (**والعقول**) يعنون بها ملائكة مخصوصة كما قاله النجاري ، فالعقل الفياض يعنون به جبريل ، وقد صرح بذلك في « المقاصد » ، **وعرف الفلاسفة العقل** : بأنه جوهر مجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً ، فليس بجسم في حد ذاته ولا متعلقاً بجسم .

---

(١) كذا في « الحدود » (ص٢٤٤) ضمن كتاب : « المصطلح الفلسفي عند العرب » .

(٢) تقدم (ص ٣٧٥) .

والنفوسِ المُجرَّدةِ ليتمَّ ذلكَ .

وعندَ الفلاسفةِ : لا وجودَ للجوهرِ الفردِ ؛ أعني : الجزءَ الذي لا يتجزَّأ .

وتركُّبُ الجسمِ إنَّما هو مِنَ الهَيُولىٰ والصورةِ .

قوله : (والنفوس) أي : المجردة كما تقدم ، **وعرف الفلاسفة النفس** : بأنها جوهر مجرد عن المادة ذاتاً لا فعلاً ، فهي جوهر مجرد عن الجسمية في ذاته ، لـٰكن تتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف في الحركة والسكون وفي النوم واليقظة .

قوله : (المجردة) أي : عن الجسمية والعرضية ؛ وهو راجع لكل من العقول والنفوس .

قوله : (ليتم ذلك) أي : ليتم ذلك الانحصار .

وبحث في ذلك : بأن الانحصار الصادر من المصنف لا يتوقف تمامه علىٰ إبطال ما ذكر ؛ لأنه صدر علىٰ سبيل الحكاية له عن أهل السنة المعنون عنهم في صدر الكتاب : (بأهل الحق) ، والذي يحتاج في تمامه إلىٰ إبطال ذلك الصادر علىٰ سبيل الإثبات ، لا علىٰ سبيل الحكاية .

قوله : (وعند الفلاسفة . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وعند المتكلمين له وجود ، لـٰكن هل يمكن وجوده عندهم مستقلاً ، أو لا يمكن وجوده إلا في ضمن غيره ؟ قولان ، والحق الأول .

فقوله : (لا وجود للجوهر الفرد) أي : مستقلاً أو في ضمن غيره .

قوله : (أعني : الجزء الذي لا يتجزأ) إنما أتىٰ بذلك بعد قوله : (الجوهر الفرد) لئلا يسبق إلى الوهم أن الجوهر الفرد يشمل الهَيُولىٰ والصورة .

قوله : (وتركب الجسم إنما هو . . .) إلىٰ آخره : جواب عما قد يقال : وإذا لم يكن للجوهر الفرد وجود عند الفلاسفة فتركب الجسم من أي شيء ؟

وقوله : (من الهَيُولىٰ) أي : التي هي المحلُّ .

وقوله : (والصورة) أي : التي هي الحالُّ ؛ بقسميها : الجسمية والنوعية ،

[أدلَّـةُ إثباتِ الجوهرِ الفردِ] :

وأقوىٰ أدلَّةِ إثباتِ الجزءِ : أنَّهُ لو وُضِعَ كرةٌ حقيقيةٌ علىٰ سطحٍ حقيقيٍّ . . . .

فكل جسم مركب عندهم من ثلاثة جواهر كما تقدم : الهيولىٰ ، والصورة الجسمية ، والصورة النوعية .

قوله : (وأقوىٰ أدلة إثبات الجزء . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : التي استدل بها المتكلمون علىٰ إثبات الجزء الذي لا يتجزأ ، ولا ينافي قولُهُ هنا : (وأقوىٰ أدلة إثبات الجزء . . .) إلىٰ آخره قولَهُ فيما سيأتي : (والكل ضعيف) لأن قوة الدليل عند من استدل به ، وضعفه عند الشارح .

قوله : (أنه لو وضع . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : أن الحال والشأن لو وضع . . . إلىٰ آخره ، فالضمير للحال والشأن ، ونظم **هـٰذا الدليل هـٰكذا** : لو وضع كرة حقيقية علىٰ سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم ، وكل ما لم تماسه إلا بجزء غير منقسم كان هناك جزء لا يتجزأ ، فذكر الشارح الصغرىٰ ، وحذف الكبرىٰ .

قوله : (كرة حقيقية) هي الجسم المستدير استدارة تامة كالبيضة تقريباً ، ولا يقدر على الاستدارة التامة إلا المولىٰ عز وجل ، **والمراد بكونها حقيقية** : أن تكون كُرَيَّتها بحسب نفس الأمر كالإحساس ، واحترز بذلك عن الكرة غير الحقيقية ؛ بأن تكون كُرَيَّتها بحسب الإحساس ، لا بحسب نفس الأمر[1] .

قوله : (علىٰ سطح حقيقي) أي : المسمىٰ بالمستوي ؛ وهو ما ليس له علو ولا تسفُّل ؛ بحيث يمكن أن يفرض فيه خطوط مستقيمة في جميع الجهات ؛ وذلك كسطح صحيفة النحاس .

---

(١) فما نحكم بدائريته في عالمنا هو حكم من حيث الإحساس ، لا من حيث الحقيقة ، ومثل ذلك النقطة والخط والسطح ، بخلاف الجسم .

لم تُماسَّهُ إلا بجزءٍ غيرِ مُنقسِمٍ ؛ إذْ لو ماسَّتْهُ بجزأينِ لكانَ فيها خطٌّ بالفعلِ ، فلم تكنْ كرةً حقيقيةً[1] .

قوله : (لم تماسه إلا بجزء غير منقسم) أي : لم تماس الكرة الحقيقية السطح الحقيقي إلا بجزء غير منقسم ، فثبت الجزء الذي لا يتجزأ ، لكن بضميمة الكبرى السابقة .

قوله : (إذ لو ماسته . . .) إلىٰ آخره : دليل للملازمة في الشرطية السابقة . **وهـٰذا الدليل يتوقف علىٰ قياسين نظمهما هـٰكذا** : لو ماسته بجزأين لكان فيها خط بالفعل ، لـٰكن التالي باطل ؛ لأنه لو كان فيها خط بالفعل لم تكن كرة حقيقية ، لـٰكن التالي باطل ، وإذا بطل التالي فيهما بطل المقدم فيهما ، فالشارح اقتصر علىٰ ترتيب اللوازم ، ولم يأت بصورة القياسين المذكورين .

قوله : (بجزأين) إنما اقتصر الشارح على الجزأين ولم يذكر الأكثر ؛ لأن المماسة بالجزأين فيما إذا وضع كرة حقيقية علىٰ سطح حقيقي ولم تماسه بجزء . . لازمة لا محالة ، بخلاف المماسة بالأكثر ، فليست بلازمة في ذلك .

قوله : (لكان فيها خط بالفعل) أي : لكان في سطحها خط بالفعل مستقيم ؛ لأن اللازم من مماستها له بجزأين أن يكون فيها خط بالفعل مستقيم ؛ ضرورة أن ما به المماسة من الكرة يكون منطبقاً على السطح الحقيقي ، فيكون مستقيماً ، وإن كان مطلق الخط بالفعل مستقيماً أو غير مستقيم ينافي الكرة الحقيقية عندهم ؛ لأنه فرع التناهي في الوضع بحيث يشار إلىٰ طرفه إشارة حسية ، وهي غير متناهية في الوضع بحيث يشار إلىٰ طرفها الإشارة المذكورة ، وإنما قال : (بالفعل) لأن الخط بالقوة موجود فيها عندهم ؛ إذ لو قسمت لحصل فيها خطوط بالفعل .

قوله : (فلم تكن كرة حقيقية) أي : مع أن الفرض أنها كرة حقيقية ، فيلزم علىٰ

---

(١) هـٰذا الدليل إلزامي ، والفلاسفة علىٰ أن توالي النقطتين محال ، وأن بين كل نقطتين خطّاً ممكن القسمة إلىٰ غير نهاية . « فرهاري » (ص١٨٧) .

وأشهرُها عندَ المشايخِ وجهانِ :

الأوَّلُ : أنَّهُ لو كانَ كلُّ عينٍ مُنقسِماً لا إلىٰ نهايةٍ . . لم تكنِ الخردلةُ أصغرَ مِنَ الجبلِ ؛ لأنَّ كلاً منهما غيرُ مُتناهي الأجزاءِ ، والعِظَمُ والصِّغَرُ إنَّما هو بكثرةِ الأجزاءِ وقلَّتِها ، . . . .

ذلك سلب الشيء عن نفسه ، وهو باطل .

قوله : (وأشهرها عند المشايخ وجهان) أي : وأشهر أدلة إثبات الجزء الذي لا يتجزأ عند مشايخ ما وراء النهر . . وجهان ، ولضعفهما لم يعرج عليهما مشايخ الأشعرية .

قوله : (الأول : أنه لو كان كل عين . . .) إلىٰ آخره : تقريره أن تقول : لو كان كل عين منقسماً لا إلىٰ نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل ، ولم يكن الجبل أعظم من الخردلة ، لـكن التالي باطل ، وإذا بطل التالي بطل المقدم ، وإذا بطل المقدم ـ وهو كون كل عين منقسماً لا إلىٰ نهاية ـ ثبت نقيضه ؛ وهو كون كل عين منقسماً إلىٰ نهاية ، ولا معنىٰ لتلك النهاية إلا الجزء الذي لا يتجزأ ، فثبت المطلوب .

قوله : (منقسماً لا إلىٰ نهاية) أي : كما تقول به الفلاسفة .

قوله : (لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) أي : ولم يكن الجبل أعظم من الخردلة ، وإنما سكت الشارح عن ذلك للزومه لما اقتصر عليه .

قوله : (لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء) أي : لأن كلاً من الخردلة والجبل غير متناهي الأجزاء ؛ ضرورة أن الانقسام فيهما ذاهب إلىٰ غير نهاية ، فيثبت لكل منهما من الأجزاء ما يثبت للآخر ، فلم يكن أحدهما أصغر ولا أعظم .

وقوله : (والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها) أي : والعظم المشتق منه الأعظم ، والصغر المشتق منه الأصغر . . إنما يكون كل منهما بكثرة الأجزاء في

وذلكَ إنَّما يُتصوَّرُ في المُتناهي[1] .

الثاني : أنَّ اجتماعَ أجزاءِ الجسمِ ليسَ لذاتِهِ ، ....

العظم ، وقلتها في الصغر ، ففيه نشر على ترتيب اللف .

وقوله : (وذلك إنما يتصور في المتناهي) أي : وما ذكر من كثرة الأجزاء وقلتها إنما يتعقل ثبوته في الشيء المتناهي .

ويرد على هاذا الحصر[2] : أن العقل جازم بأن جميع مراتب الأعداد من واحد إلى ما لا نهاية له .. أكثر مما بعد العشرة من تلك المراتب إلى ما لا نهاية له ، فجميع مراتب الأعداد من واحد إلى ما لا نهاية .. أكثر من المراتب التي بعد العشرة ؛ أعني : أحد عشر فما فوقها إلى ما لا نهاية ، فقد تصور كل من الكثرة والقلة في غير المتناهي ، وكذلك تعلقات علمه تعالى مع عدم تناهيها .. أكثر من تعلقات قدرته مع عدم تناهيها ؛ فإن علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع ، بخلاف قدرته فإنها خاصة بالممكن .

ويجاب : بأن الكلام في الأمور الموجودة ، **فالمراد** : أن ما ذكر من الكثرة والقلة في الأمور الموجودة إنما يتصور في المتناهي دون غير المتناهي ، ومراتب الأعداد أمور وهمية لا وجود لها في الخارج ، وكذلك التعلقات أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج أيضاً ، **فكل من مراتب الأعداد والتعلقات لا يرد على الحصر المذكور** ؛ لأنه مختص بالموجودات ، دون الأمور الاعتبارية .

قوله : (الثاني : أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته) أي : الوجه الثاني من الوجهين المذكورين : أن اجتماع أجزاء الجسم الطبيعي ليس لذات الجسم ، بل

---

(١) فإنه لا يجوز أن يقال : غير المتناهي أكثر من غير المتناهي . « فرهاري » (ص١٨٨) .

(٢) انظر هاذا الحصر والإجابة عنه عند العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص٢٠٥) .

وإلا لَمَا قَبِلَ الافتراقَ ، **فاللهُ تعالىٰ قادرٌ علىٰ أنْ يخلقَ فيهِ الافتراقَ إلى الجزءِ الذي لا يتجزَّأُ** ؛ لأنَّ الجزءَ الذي تنازعنا فيهِ ....

لغيره ؛ وهو تعلق إرادته تعالىٰ وقدرته به ، وحينئذ فيكون اجتماعها ممكناً يمكن تخلفه بالافتراق .

وقوله : (**وإلا لما قبل الافتراق**) أي : وإلا يكن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته ؛ بأن كان لذاته . . لما قبل الجسم الافتراق بدل الاجتماع ؛ لأن ما ثبت للذات لا يتخلف ، لكن التالي ـ وهو عدم قبول الجسم للافتراق ـ باطل ، فما أدىٰ إليه ـ وهو كون الاجتماع لذاته ـ باطل ، وإذا بطل كون الاجتماع لذاته ثبت نقيضه ؛ وهو كون الاجتماع ليس لذاته .

وقوله : (**فالله تعالىٰ قادر علىٰ أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ**) تفريع علىٰ كون اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته ؛ لأنه إذا كان اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته كان ممكناً يمكن تخلفه بالافتراق ، فيكون الافتراق ممكناً أيضاً ، وكل ممكن مقدور لله ، فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية علىٰ فرض وجودها ، وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ[1] .

وقوله : (**لأن الجزء . . .**) إلىٰ آخره : علة لمحذوف ، **والتقدير** : فثبت الجزء الذي لا يتجزأ ؛ لأن الجزء . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (**الذي تنازعنا فيه**) لو حذفه لكان أظهر ؛ لأن التنازع بيننا وبين الفلاسفة إنما وقع في الجزء الذي لا يتجزأ من حيث هو ، فقلنا بوجوده ، وقالوا بنفيه ، والكلام هنا في الجزء الذي انتهىٰ إليه الافتراق ولم يقع فيه التنازع بيننا وبين الفلاسفة بالوجود والنفي .

نعم ؛ يمكن أن يكون وقع فيه التنازع بيننا وبين الفلاسفة ؛ فقلنا : لا يمكن

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٢٠٦) .

إنْ أمكنَ افتراقُهُ . . لزمَ قدرةُ اللهِ تعالىٰ عليهِ ؛ دفعاً للعجزِ ، وإنْ لم يمكنْ . . ثبتَ المُدَّعىٰ .

انقسامه ، وقالوا : يمكن انقسامه ، كما قرره بعض الأشياخ .

وقوله : (إن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالىٰ عليه ؛ دفعاً للعجز) أي : إن فرض انقسامه لزم أن الله تعالىٰ قادر عليه ؛ لأنه لو لم يكن قادراً عليه لزم أن يكون عاجزاً . وهو محال ، فيدخل افتراقه تحت الافتراقات الموجودة ، فلم يكن ما فرضناه مفترقاً واحداً من غير اجتماع أصلاً مفترقاً واحداً ! هـٰذا خلف .

وقوله : (وإن لم يمكن ثبت المدعىٰ) أي : وإن لم يمكن افتراقه ثبت المدعىٰ ؛ وهو وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، **وحاصل هـٰذا الوجه** : أن كل ممكن مقدور لله تعالىٰ ، والافتراقات ولو غير متناهية ممكنة ، فله تعالىٰ أن يوجدها . وحينئذ فكل مفترق واحد حاصلٍ من تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ ؛ لأن هـٰذا الجزء إن أمكن افتراقه مرة أخرىٰ لزم قدرته تعالىٰ عليه ؛ ضرورةَ كونه ممكناً . فيدخل تحت الافتراقات الموجودة ، فلم يكن ما فرضناه مفترقاً واحداً من غير اجتماع أصلاً مفترقاً واحداً ، بل مفترقان أو أكثر ! هـٰذا خلف ، وإن لم يمكن افتراقه مرة أخرىٰ ثبت المدعىٰ ؛ وهو وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، **وعلىٰ هـٰذا التقدير** : لا يرد اعتراض الشارح الآتي في قوله : (وأما الثاني والثالث : فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء . . .) إلىٰ أن قال : (والافتراق ممكن لا إلىٰ نهاية ، فلا يستلزم الجزء) لأنه إذا كان الافتراق ممكناً ولو لم يكن متناهياً . . يكون ذلك الافتراق مقدوراً لله تعالىٰ ، فله تعالىٰ أن يوجده ، فيثبت الجزء ، ويتم الدليل عليهم إلزامياً ، كذا يؤخذ من كلام العلامة الخيالي[1] .

وبحث فيه : أنه لا يلتئم مع مذهب الفلاسفة ؛ بأن كل جسم واحد في ذاته غير

---

(١) انظر « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد » (ص ٧٣) .

[تضعيفُ استدلالاتِ المشايخِ المشهورةِ] :

والكلُّ ضعيفٌ :

أمّا الأوّلُ : فلأنَّهُ إنَّما يدلُّ علىٰ ثبوتِ النقطةِ ، . . . .

قابل للافتراق بالفعل ، والافتراق المحسوس من أغلاط الحس ؛ لأن الحاصل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين ، والمراد بالانقسام في قولهم : (الجسم يقبل الانقسام لا إلىٰ نهاية) : الانقسام الوهمي ، لا الانقسام الفعلي ؛ فقوله : (كل ممكن مقدور لله تعالىٰ ، والافتراقات ولو غير متناهية ممكنة ، فله تعالىٰ أن يوجدها . . .) إلىٰ آخره ؛ **إن أراد بالممكن في ذلك الممكن الذي له ثبوت في الواقع** . . فمسلم أن كل ممكن مقدور لله تعالىٰ ، لـٰكن جعل الافتراقات ممكنة بهـٰذا المعنىٰ ممنوعٌ ؛ لأنهم لا يقولون بأن افتراقات الجسم لها ثبوت في الواقع ، وإنما يقولون بأنها افتراقات وهمية ، فلا تكون ممكنة بالمعنى المذكور ، وحينئذ فلا يصح تفريع قوله : (فله تعالىٰ أن يوجدها . . .) إلىٰ آخره عليه ؛ لأنه إنما يصح إذا كان إمكان الافتراقات واقعياً ، **وإن أراد بالممكن في ذلك الممكن وإن لم يكن له ثبوت في الواقع** . . فلا يسلم أن كل ممكن مقدور لله تعالىٰ ؛ لأن الممكن إمكاناً وهمياً ليس مقدوراً لله تعالىٰ ؛ إذ الإمكان الوهمي لا يوجب الدخول تحت القدرة ، ولا يسلم أيضاً التفريع المتقدم ؛ لأنها افتراقات وهمية ، فلا يتعلق بها الإيجاد حتىٰ يثبت الجزء .

قوله : (**والكل ضعيف**) أي : وكل الأدلة المذكورة من الأقوىٰ والأشهر بوجهيه .

قوله : (**أما الأول : فلأنه . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : أما ضعف الأول : فثابت لأنه . . . إلىٰ آخره .

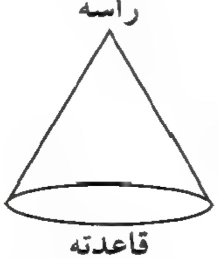
وقوله : (**إنما يدل علىٰ ثبوت النقطة**) أي : إنما يدل بواسطة التماسِّ علىٰ

ثبوت النقطة ؛ لأن المماسة إنما وقعت بها عند الحكماء النافين الجوهر الفرد .

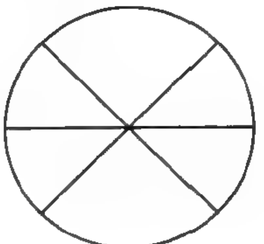
فإن قيل : النقطة نهاية الخط ، ولا خط بالفعل في الكرة ، فلا نقطة فيها ؛ لأنها نهاية عارضة للخط أولاً ، والأعراض الأولية للشيء لا توجد بدونه .

أجيب : بأن قولهم : (النقطة نهاية الخط) قضية مهملة في قوة الجزئية القائلة : (قد تكون النقطة نهاية الخط) لا كلية ؛ **لأن نهاية أحد سطحي الجسم المخروطيِّ نقطة بلا خط** ، **وكذا مركز الدائرة فإنه نقطة بلا خط** ، فيجوز أن يكون في سطح الكرة نقطة بلا خط أيضاً ، **والجسم المخروطيُّ** : شكل يحيط به سطحان : أحدهما : قاعدته ، والآخر : مبتدأ منه ، ويضيق إلىٰ أن يصل لنقطة هي رأسه .

وصورته هـٰكذا :



والدائرة : سطح مستوٍ يحيط به خط مستدير في وسطه نقطة تسمىٰ مركزاً ، تكون الخطوط الخارجة من تلك النقطة المنتهية إلىٰ ذلك الخط متساوية ، **وصورتها هـٰكذا** :



وقوله : (**وهو لا يستلزم ثبوت الجزء**) أي : وثبوت النقطة لا يستلزم ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ ، **وهـٰذا جواب عما يقال** : إذا دلَّ الدليل علىٰ ثبوت النقطة فقد دلَّ علىٰ ثبوت الجزء ؛ لأن النقطة عندهم عرض قائم بمحل ، وهي لا تنقسم ، ويلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل ، وحينئذ فثبوتها يستلزم ثبوت الجزء .

لأنَّ حلولَها في المحلِّ ليسَ حلولَ السَّرَيانِ حتىٰ يلزمَ مِنْ عدمِ انقسامِها عدمُ انقسامِ المحلِّ[1] .

وقوله : (لأن حلولها في المحل ليس حلول السريان) أي : بل حلولها فيه حلول الجوار ؛ لأنها ليست من الأعراض المنبسطة السارية في محلها كالبياض والسواد ، وإنما هي من الأعراض التي لا تنبسط ولا تسري في محلها ، بل تجاوره .

فتحصل أن الحلول قسمان : حلول سريان ، وحلول جوار ؛ **فالأول** : كحلول البياض والسواد في الجسم ، **والثاني** : كحلول النقطة ، وفي الأول يلزم من عدم انقسام الحال عدم انقسام المحل ، بخلافه في الثاني .

وقوله : (حتىٰ يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل) مفرع على المنفي ، فهو منفي أيضاً .

وحاصل ما ضعف به الأول : أن اللازم له ثبوت النقطة ؛ لأنها هي التي حصل بها التماسُّ ، وثبوت النقطة لا يستلزم ثبوت الجزء الذي هو محل النزاع ، وقد ارتضى الشارح هـٰذا الدليل في « شرح المقاصد » ؛ حيث قال : (والحق : أن حديث الكرة والسطح قوي ، والتماسُّ بجوهرهما ضروري) انتهىٰ[2] .

لـٰكن اعترض : بأن المماسة إنما حصلت بصفحة جزء من الكرة ، وهـٰذا عين ما قاله الحكماء من أن الملاقاة بالطرف ، إلا أنهم لا يجعلون الطرف جزءاً من ذي الطرف ؛ لدليل عندهم .

---

(١) **الحلول نوعان** : **سرياني** : وهو كون الحالِّ سارياً في المحلِّ ، فالإشارة إلىٰ أحدهما عين الإشارة إلى الآخر ؛ كالبياض واللبن ، **وطرياني** : وهو كون الحالِّ طرفاً للمحل ؛ كالسطح للجسم ، وحلول النقطة من الطرياني . انظر « النبراس » (ص١٩٠) .

(٢) شرح المقاصد (١/٢٩٦) .

وأما الثاني والثالثُ : فلأنَّ الفلاسفةَ لا يقولونَ بأنَّ الجسمَ مُتألِّفٌ مِنْ أجزاءٍ بالفعلِ ، وأنَّها غيرُ مُتناهيةٍ[1] ، بل يقولونَ : إنَّهُ قابلٌ لانقساماتٍ غيرِ مُتناهيةٍ ، وليسَ فيهِ اجتماعُ الأجزاءِ أصلاً ، . . . .

قوله : (وأما الثاني والثالث : فلأن الفلاسفة. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وأما ضعف الثاني والثالث : فثابت لأن الفلاسفة . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (لا يقولون بأن الجسم. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : حتىٰ يتم الاستدلال عليهم بالدليلين المذكورين ، فيكون الاستدلال بالثاني والثالث مبنياً علىٰ ما لم يقولوا به .

وقوله : (متألف من أجزاء بالفعل) أي : متركب من أجزاء بالفعل ، كانت متفرقة فاجتمعت حتىٰ صارت حقيقة واحدة ، نعم هو متألف من أجزاء وهمية كما يشير إليه قوله : (بالفعل) .

وقوله : (وأنها غير متناهية) أي : ولا يقولون بأنها غير متناهية إلىٰ حد .

وقوله : (بل يقولون : إنه قابل لانقسامات غير متناهية) أي : بل يقولون : إن الجسم ذو مقدار واحد متصل في نفس الأمر كما هو عند الحس ، قابل لانقسامات وهمية غير متناهية إلىٰ حد ؛ لأن الوهم لا يقف في القسمة إلىٰ حد لا يكون بعده قسمة ؛ إذ ما من جزء إلا ويقسمه الوهم ، فليست الانقسامات الغير المتناهية كائنة فيه بالفعل ، وإنما هي فيه بالوهم ، **وبهٰذا يندفع ما يقال** : إن انقسام مثل الخردلة إلىٰ أقسام غير متناهية محال ، فكيف يكون قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ؟!

وقوله : (وليس فيه اجتماع الأجزاء أصلاً) أي : وليس في الجسم اجتماع الأجزاء بالفعل أصلاً ، لا متناهية ولا غير متناهية ، وحينئذ فلا يتم قوله في بيان الملازمة في أول الوجهين : (لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء ، والعظم والصغر

---

(١) فإن هٰذا هو مذهب النظام المعتزلي ، لا الفلاسفة . « فرهاري » (ص١٩١) .

وإنَّما العِظَمُ والصِّغَرُ باعتبارِ المقدارِ القائمِ بهِ[1] ، والافتراقُ ممكنٌ لا إلىٰ نهايةٍ ،

إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها) ولا قوله في الوجه الثاني : (أن اجتماع أجزاء الجسم ليس ذاته ، وإلا لما قبل الافتراق ، فالله تعالىٰ قادر علىٰ أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ) ، وبهـٰذا التقرير تعلم أن قوله : (وليس فيه اجتماع الأجزاء أصلاً) يناسب كلاً من الثاني والثالث ، لا خصوص الثالث كما قد يتوهم .

وقوله : (وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) أي : وليس العظم والصغر إلا باعتبار المقدار القائم به من الطول والعرض والعمق ، لا باعتبار كثرة الأجزاء وقلتها كما قالوا في أول الوجهين ، ألا ترىٰ أن الشيء إذا لم تكن أجزاؤه متكاثفة عظم مقداره من غير ازدياد في أجزائه ، وإذا كانت أجزاؤه متكاثفة صغر مقداره من غير انتقاص من أجزائه ؟!

مثلاً : القطعة من القطن مقدارها بعد نفشها أعظم من مقدارها قبله ، مع أن أجزاءها بعد النفش هي عين أجزائها قبله ، وحينئذ فالعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به لا بكثرة الأجزاء وقلتها ، **وبهـٰذا التقرير** : تعلم أن قوله : (وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) يناسب أول الوجهين ؛ لأنه مبني علىٰ أن العظم والصغر بكثرة الأجزاء وقلتها .

وقوله : (والافتراق ممكن لا إلىٰ نهاية) أي : وافتراق الجسم افتراقاً وهمياً ممكن لا إلىٰ حد يقف عليه بحيث لا يمكن بعده افتراق ؛ لأنه ما من قسم من الأقسام إلا ويمكن عند الوهم افتراقه ، وحينئذ فكون الاجتماع ممكناً المقتضي كونَ

---

(1) أي : بالجسم ، لا باعتبار كثرة الأجزاء وقلَّتها ، وهـٰذا جواب عن حديث الخردلة ، **وملخصه** : أن عظم الجبل وصغر الخردلة ليس لكثرة الأجزاء في الجبل وقلتها في الخردلة ؛ إذ ليس في الجسمين أجزاء موجودة بالفعل ، بل للمقدار العارض للجسم ، وذلك أن الجسم **يتخلخل ويتكاثف** ؛ كما ترىٰ في الجمد يذوب فيكثر مقداره ، والماءِ يتجمد فيصغر مقداره ، مع أنه لم يزد جزء ، ولم ينقص جزء . « فرهاري » (ص١٩١) ، وانظر « شرح معالم أصول الدين » (ص١٥٥) .

فلا يستلزمُ الجزء .

وأما أدلـةُ النفي . . . .

لافتراق مقدور الله . . لا يستلزم الجزء ، **وبهٰذا التقرير** : تعلم أن قوله (والافتراق ممكن لا إلىٰ نهاية) يناسب الوجه الثاني .

وقوله : (**فلا يستلزم الجزء**) أي : فلا يستلزم ذلك الافتراق ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ ؛ لعدم تناهيه ، هٰذا هو المتبادر ، **ويحتمل أن المعنىٰ** : فلا يستلزم كل من الثاني والثالث ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ ؛ **فعلى الأول** : يكون مفرعاً على قوله : (والافتراق ممكن لا إلىٰ نهاية) ، **وعلى الثاني** : يكون مفرعاً على قوله : (بل يقولون . . .) إلىٰ آخره .

وحاصل ما ضعف به الثاني والثالث : أنهما مبنيان علىٰ أن الفلاسفة يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل غير متناهية ، فيترتب علىٰ ذلك : أن الخردلة لا تكون أصغر من الجبل ، وأن اجتماع أجزائه ليس لذاته ، فيكون ممكناً ، ويكون الافتراق مقدور الله تعالىٰ ، مع أنهم لا يقولون بذلك ، بل يقولون بأن الجسم متألف من الهَيُولىٰ والصورة ، فيكون متصلاً واحداً في نفسه ، قابلاً لانقسامات وهمية غير متناهية ، لا لانقسامات فعلية ، فتأمل في المقام تظفر بالمرام .

قوله : (**وأما أدلة النفي** . . .) إلىٰ آخره : مقابل لمحذوف ، **والتقدير** : أما أدلة الإثبات فقد علمت ضعفها ، وأما أدلة النفي . . . إلىٰ آخره ، **ولنذكر بعض أدلة النفي** :

فمنها : أن كل متحيز بالذات له جهات ست ، وكل منها تغاير الأخرىٰ قطعاً ، ويلزم من تغاير الجهات تغاير أطرافه المحاذية لها ، **ويلزم من تغاير أطرافه أن يكون منقسماً** ، ويلزم من انقسامه عدم الجزء المذكور .

ومنها : أنه لو ركبت صفيحة من أجزاء ؛ بأن جعل كل جزء ملاصقاً لجزء ، ثم

أيضاً فلا تخلو عن ضعفٍ ؛ ولهـٰذا مالَ الإمامُ الرازيُّ في هـٰذهِ المسألةِ إلى التوقُّفِ[1] .

وضعت في مقابلة الشمس . . كان لها وجهان : **وجه مضيء وهو المقابل للشمس** ، **ووجه مظلم وهو غير المقابل لها** ، ويلزم من ذلك انقسام كل جزء من الأجزاء ؛ لأن كل جزء له وجهان ، ويلزم من انقسام كل جزء عدم الجزء المذكور .

ومنها : أنه لو فرض ثلاثة أجزاء خطاً مستقيماً فلا بد أن يكون الوسط ملاقياً لكل من الآخرين ، ويلزم من ذلك انقسامه ؛ **لأن ما لاقىٰ به أحدهما غير ما لاقىٰ به الآخر قطعاً** ، وكذا يلزم انقسام كل من الآخرين ؛ لأن ما يلاقي به كل منهما الوسط غيرُ طرفه الآخر ، ويلزم من ذلك عدم الجزء المذكور .

قوله : (**أيضاً**) مقدمة من تأخير ، **والأصل** : فلا تخلو عن ضعف أيضاً ، ولو أخرها لكان أولىٰ .

وقوله : (**فلا تخلو عن ضعف**) لم يقل : (فضعيفة) كما قال في أدلة الإثبات ، **ووجه كونها لا تخلو عن ضعف** : **أن الدليل الأول** : إنما يلزم من تعدد الأطراف ، وهي نهايات وأعراض قائمة بالمتحيز ، فلا يلزم من تعددها أن يكون منقسماً ، **وكذلك الدليل الثاني** : إنما يلزم منه تعدد الأطراف لكل جزء ، فكل جزء من تلك الصفيحة له طرفان ؛ أي : نهايتان قائمتان به ، وعرضان حالان فيه ، فلا يلزم من ذلك انقسام كل جزء من الأجزاء ، **والدليل الثالث كذلك أيضاً** : لأن الملاقاة إنما وقعت بالنهايات القائمة بالأجزاء ، فلا يلزم من تعددها أن يكون الوسط منقسماً ، وكذا كل من الآخرين ، **فلم يلزم في هـٰذه الأدلة عدم الجزء المذكور** .

قوله : (**ولهـٰذا مال الإمام الرازي في هـٰذه المسألة إلى التوقف**) أي : ولكون

---

(1) وله في الجوهر الفرد رسالةٌ مفردة طوَّل الكلام فيها عليه ، وإليها أشار في « الأربعين » بعد بحثٍ فيه (ص٢٥٦) ، لـٰكن قال في « معالم أصول الدين » (ص٤٠) : (القول بالجوهر الفرد حقٌّ) .

[تحريجةٌ : هل لإثباتِ الجوهرِ الفردِ ثمرةٌ ؟]:

فإنْ قيلَ : [هل] لهٰذا الخلافِ ثمرةٌ ؟

قلنا : نعم ، في إثباتِ الجوهرِ الفردِ نجاةٌ عن كثيرٍ مِنْ ظلماتِ الفلاسفةِ ؛

أدلة النفي لا تخلو عن ضعف كما أن أدلة الإثبات ضعيفة . . مال الإمام الرازي في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ إلى التوقف ، فلم يقل بثبوته ولا بنفيه ؛ حيث قال : (لا أدري أن الجسم يتألف من الجزء الذي لا يتجزأ ، أو من الهيولىٰ والصورة) انتهىٰ ، لـٰكن مع جزمه بأن الهيولىٰ والصورة علىٰ تقدير ثبوتهما حادثان بخلق الفاعل المختار ، لا كما تقول الفلاسفة من قدمهما ؛ فإن ذلك كفر والعياذ بالله تعالىٰ .

قوله : (فإن قيل : [هل] لهـٰذا الخلاف ثمرة) إنما احتيج إلى السؤال عن ثمرة هـٰذا الخلاف لخفائها ؛ فإن العقائد الدينية لا تعلق لها بكون الجسم مركباً من الجزء الذي لا يتجزأ أو من الهيولىٰ والصورة بحسب الظاهر .

وقوله : (قلنا : نعم) أي : له ثمرة .

قوله : (في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة) أي : في إثبات الجوهر الفرد الذي هو الجزء الذي لا يتجزأ . . نجاةٌ عن كثير من مسائل الفلاسفة الشبيهة بالظلمات من حيث بطلانها ، وقد بيَّنَ بذلك ثمرة الخلاف ، وفي قوله : (في إثبات الجوهر الفرد . . .) إلىٰ آخره إشارةٌ إلىٰ أن الثمرة للمتكلمين ، لا للحكماء ، وإنما كان في إثبات الجوهر الفرد نجاة مما ذكر ؛ لأن الجوهر الفرد عند المتكلمين عبارة عن حادث متحيز بالذات لا ينقسم ، مستندٍ في وجوده إلى الفاعل المختار ، بخلاف الهَيُولىٰ والصورة علىٰ ما تقول به الفلاسفة من قدمهما ؛ فإنهما غير مستندين في وجودهما إلى الفاعل المختار علىٰ كلامهم ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

مثلُ : إثباتِ الهَيُولىٰ والصورةِ المُؤدِّي إلىٰ قِدَمِ العالمِ ونفْيِ حشْرِ الأجسادِ ، . .

قوله : (**مثل إثبات الهيولىٰ والصورة**) أي : القديمتين عندهم ؛ لأن إثبات الهَيُولىٰ والصورة لا يؤدي إلىٰ قدم العالم إلا إذا قيل بقدمهما كما تقول الفلاسفة ، بخلاف ما إذا قيل بحدوثهما ، **ووجه قدمهما عندهم** : أن كل حادث مسبوق بمادة ؛ لأن إيجاده عن عدم من غير سبق مادة محالٌ عندهم ، وحينئذ فالهَيُولىٰ لا يجوز حدوثها علىٰ زعمهم ؛ لأنهم يقولون : لو لم تكن قديمة لاحتاجت إلىٰ هَيُولىٰ سابقة عليها ، ولاحتاجت هـٰذه الهَيُولىٰ أيضاً إلىٰ هَيُولىٰ أخرىٰ ، وهـٰكذا فيلزم التسلسل ، وإذا كانت الهَيُولىٰ قديمة كانت الصورة قديمة أيضاً ؛ لأنها لا تخلو عنها ، فيمتنع عندهم خلوها عنها ؛ لما تقرر في موضعه .

قوله : (**المؤدي إلىٰ قدم العالم**) أي : لأنه إذا ثبت كل من الهَيُولىٰ والصورة وكانتا قديمتين كما تقول الفلاسفة . . لزم قدم العالم ؛ لتركب أجزائه منهما ، وقد سبق أن الفلاسفة يقولون بقدم السماوات بموادها وصورها وأشكالها ، وقدم العناصر بموادها وصورها الجسمية باعتبار النوع ، وصورها النوعية باعتبار الجنس ، بخلاف الأفراد الشخصية ؛ فإنهم يقولون بحدوثها[1] ، **وبهـٰذا تعلم أن المراد بالعالم هنا** : ما عدا الأفراد الشخصية ؛ لأنهم لا يقولون بقدمها .

قوله : (**ونفي حشر الأجساد**) أي : والمؤدي إلىٰ نفي حشر الأجساد ؛ لأن حشر الأجساد بجمع الأجزاء المتفرقة ، أو بإعادتها بعد العدم . . إنما يكون في الدار الآخرة ، فينافيه استمرار الدار الأولىٰ عندهم ؛ لأنه إذا ثبتت الهَيُولىٰ والصورة وكانتا قديمتين لزم استمرار الدار الأولىٰ ؛ لتركب الأجساد منهما ؛ فتكون قديمة ، وإذا كانت قديمة استمرت ؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه .

فإن قيل : هـٰذا ظاهر بالنسبة لغير الأفراد الشخصية ؛ لأنها عندهم حادثة كما

---

(١) تقدم (ص ٣٧٤) .

علمت ، وحينئذ فيجوز أن تنعدم ثم تحشر .

أجيب : بأنهم يقولون بأن الأفراد الشخصية إذا فنيت يستحيل أن تعود ثانياً . هـٰذا مذهبهم الباطل ، وهـٰذا أحسن ما قيل في وجه التأدية .

قوله : (وكثير من أصول الهندسة) جعله بعضهم معطوفاً علىٰ (كثير من ظلمات الفلاسفة) ، **وعليه فالتقدير** : وفيه نجاة عن كثير من أصول الهندسة . وجعله الكسْتَلِّيُّ معطوفاً علىٰ (إثبات الهيولىٰ والصورة)[1] ، **وعليه فالتقدير** : ومثل كثير من أصول الهندسة ، وتكون تلك الأصول من ظلمات الفلاسفة . وجعله عبد الحكيم معطوفاً علىٰ (قدم العالم)[2] ، **وعليه فالتقدير** : والمؤدي إلىٰ كثير من أصول الهندسة ؛ **كقولهم** : لنا أن نعملَ علىٰ أي خط مثلثاً متساوي الأضلاع . **وصورته هـٰكذا** :

ووجه التأدية إلىٰ هـٰذا الأصل : أنه لولا أن الثابت الهيولىٰ والصورة لما أمكن أن نعمل مثلثاً من أجزاء ثلاثة ؛ لأن وضع الجزء الثالث علىٰ ملتقى الجزأين لا يمكن إلا إذا كان كل جزء من الأجزاء الثلاثة منقسماً ؛ لملاقاة كل جزء منها لأحد الجزأين الآخرين بغير ما لاقىٰ به الآخر ، فإثبات الهيولىٰ والصورة يؤدي إلىٰ هـٰذا الأصل الهندسي .

وكقولهم : كل زاوية قائمة يمكن تنصيفها ، **ووجه التأدية إلىٰ هـٰذا الأصل** : أنه لولا إثبات الهيولىٰ والصورة لما أمكن تنصيف الزاوية القائمة ؛ لأنه لا يمكن إلا

---

(١) كذا في « حاشية الكستلي » (ص٥٣) .

(٢) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص ٢٠٨) .

بقسمة الجزء الذي هو ملتقىٰ خطي الزاوية ، فيكون إثبات الهيولىٰ والصورة مؤدياً إلىٰ هـٰذا الأصل الهندسي .

وكقولهم : كل خط يمكن تنصيفه ، **ووجه التأدية إلىٰ هـٰذا الأصل** : أن الخط صادق بالمركب من ثلاثة أجزاء لزم من تنصيفه انقسام الجزء الوسط ، فيكون إثبات الهيولىٰ والصورة مؤدياً أيضاً إلىٰ هـٰذا الأصل الهندسي .

وفي هـٰذا القدر كفاية ، **وظهر من ذلك أن في إثبات الجوهر الفرد نجاة من كثير من أصول الهندسة** .

قوله : (**المبني عليها** . . .) إلىٰ آخره : الظاهر المتبادر أن قوله : (المبني عليها . . .) إلىٰ آخره صفةٌ لـ (كثير من أصول الهندسة) ، لـٰكن يرد عليه أن أدلة دوام حركة السماوات المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية علىٰ أصل هندسي، ولعل الشارح اطلع علىٰ دليل ينبني عليه ، وجعل الكستلي قوله : (من أصول الهندسة) سهواً أو تحريفاً وقع موقع قوله : (من أصول الفلسفة)[1] ، **وعليه** : فالبناء ظاهر ، وجعل عبد الحكيم قوله : (المبني عليها . . .) إلىٰ آخره صفةً لإثبات الهيولىٰ والصورة ، فيكون صفة بعد صفة[2] ، **وعليه** : يكون الضمير في (عليها) عائداً علىٰ إثبات الهيولىٰ والصورة ، وأنَّثه لاكتسابه التأنيث من المضاف إليه .

ويرد عليه : أنه حيث كان قوله : (المبني عليها . . .) إلىٰ آخره صفةً لإثبات الهيولىٰ والصورة . . لا وجه لذكر قوله : (وكثير من أصول الهندسة) لأنه لا محذور في إثبات ذلك الكثير ؛ فإنه لا ينبني عليه محذور علىٰ هـٰذا التقدير ، **إلا أن يقال** : إن القول به يستلزم القول بإثبات الهيولىٰ والصورة ، فهو مستلزم للقول بما فيه محذور .

(١) انظر « حاشية الكستلي » (ص٥٣) .
(٢) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص ٢٠٧) .

دوامُ حركةِ السماواتِ ، وامتناعُ الخَرْقِ والالتئامِ عليها .

[حدُّ العَرَضِ ، ولزومُهُ للأعيانِ]:

(وَٱلْعَرَضُ : مَا لا يَقُومُ بِذَاتِهِ) بل بغيرِهِ ؛ . . . .

قوله : (دوام حركة السماوات) أي : لما فيها من مبدأ الميل المستدير الذي طبعت عليه فلا تنقطع ؛ لأنها لو انقطعت للزم انقطاع الزمان ، وهو محال عندهم ، لأنهم يقولون بأن الزمان لا نهاية له .

واعلم : أن الحركة إما مستقيمة ؛ كحركة السهم حين رميه ، وهي عندهم لا تدوم ، [وإما] **حركة مستديرة** ؛ كحركة الدولاب ، وهي عندهم دائمة ، **إذا علمت هٰذا فاعلم** : أن الأفلاك عندهم كُرِّيَّة تتحرك دائماً على الاستدارة ؛ لأن فيها بزعمهم مبدأ ميل مستدير قد طبعت عليه ، وهو العلة في دوامها ؛ لأن ما بالذات لا يتخلف .

قوله : (وامتناع الخرق والالتئام عليها) أي : على السماوات ، وإنما امتنع الخرق والالتئام عليها كما في المائع إذا دخلت فيه خشبة ثم أخرجت . . لأنهم يقولون بأن الأفلاك قديمة مادة وصورة وشكلاً ، والتغير أمارة الحدوث الذي هو ضد القدم .

والحق : إمكان الخرق والالتئام عليها كما في الأجسام السفلية ؛ لأنه يجوز على كل من الأجسام ما يجوز على الآخر .

قوله : (والعرض : ما لا يقوم بذاته) أي : ممكن لا يقوم بذاته ، فـ (ما) واقعة على ممكن بقرينة جعله من أقسام العالم .

وقوله : (بل بغيره) أي : بل يقوم بغيره ، وهو بيان لقوله : (لا يقوم بذاته) وتوضيح له .

بأنْ يكونَ تابعاً لهُ في التحيُّزِ ، أو مُختصّاً بهِ اختصاصَ الناعتِ بالمنعوتِ علىٰ ما سبقَ ، لا بمعنىٰ أنَّهُ لا يمكنُ تعقُّلُهُ بدونِ المحلِّ علىٰ ما وُهِمَ ؛ فإنَّ ذلكَ إنَّما يكونُ في بعضِ الأعراضِ . . . .

قوله : (**بأن يكون تابعاً له في التحيز**) أي : بأن يكون تابعاً لذلك الغير في التحيز ، فيكون العرض متحيزاً بتحيز غيره ، لا بذاته .

وقوله : (**أو مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت**) أي : أو يكون مختصاً بذلك الغير اختصاصاً كاختصاص الناعت ـ الذي هو القائم بالغير ـ بالمنعوت الذي هو ذلك الغير ، و(أو) في كلامه لحكاية الخلاف ، كما أشار إليه بقوله : (**علىٰ ما سبق**)[1] ، فإن المعنىٰ علىٰ ما سبق من الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في تفسير القيام بالغير ؛ فالتفسير الأول للمتكلمين ، والثاني للفلاسفة ، لـٰكنِ المتكلمون وإن اشتهر عنهم الأول لا يمتنعون من تفسيره باختصاص الناعت بالمنعوت ، فيشمل حينئذ صفاته تعالىٰ كما يدل عليه كلامه في « شرح المقاصد » ؛ حيث قال : (والمتكلمون لا يقولون بكون الصفات أعراضاً ، ولا بكونها حالَّة في الذات ، بل قائمة بها بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت)[2] .

قوله : (**لا بمعنىٰ أنه . . .**) إلىٰ آخره : عطف علىٰ قوله : (بأن يكون . . .) إلىٰ آخره ، فكأنه قال : فيفسر القيام بالغير بهـٰذا المعنىٰ ، لا بمعنىٰ أنه . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (**علىٰ ما وُهِم**) أي : علىٰ ما وَهِم فيه بعضهم ؛ حيث فسر القيام بالغير بذلك المعنىٰ .

وقوله : (**فإن ذلك إنما يكون في بعض الأعراض**) أي : فإن القيام بالغير بهـٰذا المعنىٰ إنما يكون متحققاً في بعض الأعراض لا في كلها ، فيكون التعريف غير

---

(١) تقدم قريباً (ص ٣٨٥) .

(٢) شرح المقاصد (٢/ ٦٩) .

جامع ؛ لخروج ما عدا هـٰذا البعض عنه .

والمراد بالبعض المذكور : الأعراض النسبية التي يتوقف تعقلها علىٰ تعقل غيرها ؛ وهي الفَعل ، والانفعال ، والإضافة ، والمِلك ، والوضع ، والأين ، والمتىٰ ، **والمراد بما عدا هـٰذا البعض** : الكيف ، والكم ؛ فإن تعقلهما لا يتوقف علىٰ تعقل المحل .

والحاصل : أن العرض عند الحكماء تسعة أقسام ، وهـٰذه التسعة مع الجوهر هي جملة المقولات العشرة المشهورة ، وقد نظمها بعضهم بقوله : [من البسيط]

الجوهرُ الكمُّ كيفٌ والمضافُ متىٰ ... أيـنٌ ووضـعٌ لـهُ إن ينفعـل فعـلا

وقد مثل لها بعضهم بقوله : [من الرجز]

زيـدُ الطـويـلُ الأزرقُ ابـنُ مـالـكِ ... فـي بيتِـهِ بـالأمـسِ كـانَ متكـي

بيـــدِهِ غصـــنٌ لـــواهُ فـــالتـــوىٰ ... فهـــذِهِ عشـــرُ مقـــولاتٍ سَـــوا

فزيد : إشارة لمقولة **الجوهر** ، **والطويل** : إشارة لمقول **الكم** ؛ وهو عرض يقبل القسمة في محله باعتبار ذاته ، ولا يتوقف تعقله علىٰ أمر خارج عنه ، **والأزرق** : إشارة لمقولة **الكيف** ؛ وهو عرض لا يقبل القسمة واللاقسمة بحسب ذاته ، ولا يتوقف تعقله علىٰ أمر خارج عنه ، **وابن مالك** : إشارة لمقولة **الإضافة** ؛ وهي نسبة تعرض للشيء بالقياس إلىٰ نسبة أخرىٰ كالأبوة والبنوة ، **وفي بيته** : إشارة لمقولة **الأين** ؛ وهو حصول الشيء في المكان الذي يخصه ، وقد يقال لكونه في البلد أو في الدار مجازاً ؛ وسمي بالأين لأنه يقع في جواب أين هو ، **وبالأمس** : إشارة لمقولة **المتىٰ** ؛ وهو حصول الشيء في **الزمان** ؛ وسمي بالمتىٰ لأنه يقع في جواب متىٰ ، **وكان متكي** : إشارة لمقولة **الوضع** ؛ وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار

(**وَيَحْدُثُ فِي ٱلْأَجْسَامِ وَٱلْجَوَاهِرِ**) قيلَ : هو مِنْ تمامِ التعريفِ ؛ . . . . . .

نسبة بعض أجزائه إلىٰ بعض ، واعتبار نسبة تلك الأجزاء إلى الأمور الخارجية ؛ كالمخدة والأرض ونحو ذلك ، **وبيده غصن** : إشارة إلىٰ مقولة **الملك** ؛ وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به أو ببعض أجزائه وينتقل بانتقاله ، **ولواه** : إشارة إلىٰ مقولة **الفعل** ؛ وهو تأثير الشيء في غيره ما دام يؤثر ، **وفالتوىٰ** : إشارة إلىٰ مقولة **الانفعال** ؛ وهو تأثر الشيء بالغير ما دام يتأثر ، فالأثر الباقي بعد الفعل والانفعال كالسخونة والبرودة عقب التسخين والتبريد.. ليس من الفعل ولا من الانفعال ، وإنما هو من الكيف .

ولم تُقِمِ الحكماءُ على الحصر في هٰذه العشرة برهاناً ، وإنما عمدتهم فيه الاستقراء .

قوله : (**ويحدث في الأجسام والجواهر**) معطوف علىٰ قوله : (لا يقوم بذاته) على القول بأنه من تمام التعريف ، أو مستأنف على القول بأنه ليس من تمام التعريف ، **والمراد بالأجسام** : الجواهر المركبة ، **وبالجواهر** : البسائط التي هي الجواهر الفردة .

قوله : (**قيل : هو من تمام التعريف**) أي : وقيل : ليس من تمام التعريف ؛ إما لخروج صفات الله التي احترز به عنها بكلمة (ما) في قوله : (ما لا يقوم بذاته) لأنها عبارة عن الممكن ؛ بقرينة أن الكلام في أقسام العالم ، وكل ممكن حادث ، والصفات قديمة ، فتكون خارجة من أول الأمر ، وإما لأنها عرض ؛ ضرورةَ أنها ممكنةٌ في ذاتها واجبةٌ لأجل الذات علىٰ طريقة الأعاجم ، وليس كل ممكن حادثاً علىٰ هٰذه الطريقة ، لٰكن لا يخفىٰ ما في ذلك من البشاعة ، **وعليه** : فلا يصح إخراجها من التعريف .

احترازاً عن صفاتِ اللهِ تعالىٰ .

(كَالأَلْوَانِ) وأصولُها[1] ؛ قيلَ : البياضُ والسوادُ ، وقيلَ : الحمرةُ والخضرةُ والصفرةُ أيضاً ، والبواقي بالتركيبِ .

قوله : (**احترازاً عن صفات الله تعالىٰ**) أي : لأنه لو لم يجعل من تمام التعريف لدخلت فيه مع أنها ليست من العرض ، فيكون التعريف غير مانع ، فلذلك احترز عنها بذلك وصار التعريف مانعاً .

قوله : (**كالألوان. . .**) إلىٰ آخره : قد مثل المصنف للعرض بأربعة أمثلة ، وقدم الألوان اهتماماً بها ؛ لإنكار القدماء وجودها .

قوله : (**وأصولها. . .**) إلىٰ آخره : **المراد بأصولها** : الألوان البسيطة التي لم تتركب من لونين فأكثر ، **والمراد بالفروع** : الألوان المتولدة عن تلك الأصول لكونها متركبة منها .

وقوله : (**قيل : البياض والسواد**) أي : قيل : هي البياض الذي هو لون مفرق للبصر ، والسواد الذي هو لون غير مفرق للبصر ، وعلىٰ هـٰذا القيل فأصولها اثنان فقط ؛ هما البياض والسواد .

وقوله : (**وقيل : الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً**) أي : وقيل : هي الحمرة والخضرة والصفرة كالبياض والسواد ، وعلىٰ هـٰذا القيل فأصولها خمسة ؛ الحمرة والخضرة والصفرة والبياض والسواد .

وقوله : (**والبواقي بالتركيب**) أي : والبواقي منها يحصل بالتركيب من السواد والبياض على الأول ، ومن الخمسة المذكورة على الثاني ، لـٰكن التركيب علىٰ

---

(1) **قوله** : (وأصولها) مبتدأ ، خبره : السوادُ والبياضُ ، وقوله : (قيل) بينهما : اعتراضٌ ، نبَّهَ علىٰ ذلك الفرهاري في « النبراس » (ص ٢٠١) .

(وَٱلْأَكْوَانِ) وهي : الاجتماعُ والافتراقُ ، والحركةُ والسكونُ .

وجوه مختلفة ، **مثلاً** : إذا اجتمع البياض والسواد ؛ فإن غلب البياض على السواد حصل الغُبرَة ، وإن غلب السواد على البياض حصل العُودِيَّة ، وإذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجانية ، وإذا خالط الخضرة سواد حصل الكُرَّاشِية ، وعلىٰ هـٰذا قياس سائر الألوان المختلفة ، وعلىٰ كل من هـٰذين القولين فالألوان أصول وفروع .

وقيل : جميع الألوان أصول ، فكل لون أصل ليس مركباً من لونين آخرين ، وقال صاحب « المواقف » : (**الحق** : التوقف في كون بواقي الألوان بالتركيب لا غير ؛ لاحتمال أن يكون من البواقي ألوان بسائط من غير تركيب)[1] .

قوله : (**والأكوان**) اختلف فيها ؛ **فقيل** : هي محسوسة بالضرورة ، ومن أنكرها فقد كابر حسه ، **وقيل** : هي غير محسوسة ؛ لأنا لا نشاهد الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وإنما نشاهد المجتمع والمفترق والمتحرك والساكن ، **وهـٰذا هو الحق** ؛ ولهـٰذا اختلف في كونها وجودية ، أو أموراً اعتبارية ، **والحق الثاني** .

قوله : (**وهي . . .**) إلىٰ آخره : هـٰذه الأكوان الأربعة هي أقسام الأين ، **ووجه الحصر فيها**[2] : أن الكون هو حصول الجوهر في الحيز : إما أن يعتبر بالنسبة إلىٰ جوهر آخر أو لا ، **والأول** : إن كان بحيث يمكن ألا يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث **فالاجتماع** ، وإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث **فالافتراق** ، **والثاني** : إن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر

---

(١) نقله العلامة عصام الدين في « حاشيته علىٰ شرح العقائد » (ص١٢٣) ، وعبارته في « المواقف » (ص١٣٢) : (**والحق** : أن ذلك يحدث كيفيات في الحس ، وأما أن كل كيفية فهو من هـٰذا القبيل . . فشيء لا سبيل إلى الجزم به) ، وانظر « شرح المواقف » (٢/ ٣٩) .
(٢) ذكره العلامة عصام الدين في « حاشيته علىٰ شرح العقائد » (ص١٢٣) .

فحركة ، وإن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون .

وأورد علىٰ حصر الثاني في الحركة والسكون : الحصول في الحيز غير المسبوق بحصول أصلاً ؛ كالحصول في الحيز آن الحدوث ؛ فإنه خارج عن الحركة والسكون ؛ ولذلك جعل بعضهم الثاني ثلاثة أقسام : حركة ، وسكون ، ولا حركة ولا سكون ، والتزم أن الأكوان خمسة ، وبعضهم أدرج ذلك الحصول في السكون ؛ حيث لم يعتبر فيه قيد المسبوقية تقليلاً للأقسام .

قوله : (والطعوم) لا نزاع في أن الطعوم من المحسوسات بحاسة الذوق ؛ وهي جمع طَعْم بفتح الطاء ؛ وهي الكيفية المذوقة ، وأما الطُّعْم بضمها فهو المطعوم كالطعام .

قوله : (وأنواعها) أي : الأصلية ؛ بقرينة قوله : (ويتركب منها أنواع لا تحصىٰ) .

وقوله : (تسعة) أي : بحكم الاستقراء ، ووجه الحصر : أن الفلاسفة يقولون : إن الطعوم كيفيات تحدث بتأثير الفاعل الحار أو البارد أو المعتدل بين الحرارة والبرودة . . في الجسم القابل لها الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بين الكثافة واللطافة ، فأقسام الفاعل ثلاثة ؛ لأنه إما حار ، أو بارد ، أو معتدل ، وأقسام القابل ثلاثة أيضاً ؛ لأنه إما كثيف ، أو لطيف ، أو معتدل ، وإذا ضربت أقسام الفاعل في أقسام القابل حصل العدد المذكور .

فإذا كان الفاعل حاراً : فإن كان القابل كثيفاً حدثت المرارة ، وإن كان القابل لطيفاً حدثت الحرافة ، وإن كان القابل معتدلاً حدثت الملوحة .

وإذا كان الفاعل بارداً : فإن كان القابل كثيفاً حدثت العفوصة ، وإن كان القابل لطيفاً حدثت الحموضة ، وإن كان القابل معتدلاً حدث القبض .

وهي المرارةُ ، والحَرافةُ ، والملوحةُ ، والعفوصةُ ، والقبضُ ، والحموضةُ ،

وإذا كان الفاعل معتدلاً : فإن كان القابل كثيفاً حدثت الحلاوة ، وإن كان القابل لطيفاً حدثت الدسومة ، وإن كان القابل معتدلاً حدثت التفاهة .

هٰذا ؛ والحق مذهب أهل السنة ؛ وهو أن الموجد لتلك الكيفيات هو المولىٰ عز وجل ، والأمور المذكورة أسباب عادية ، إذا وجدت أوجد الله عندها تلك الكيفيات كما جرت بذلك عادته تعالىٰ .

قوله : (**وهي المرارة**) هي كيفية غير ملائمة للطبع جداً ؛ وذلك مثل كيفية الصَّبِر والحنظل .

وقوله : (**والحرافة**) هي كيفية غير ملائمة للطبع ، لٰكنها دون المرارة في عدم الملاءمة ؛ وذلك مثل كيفية حب الرشاد والسكنجبين[1] .

وقوله : (**والملوحة**) هي كيفية غير ملائمة للطبع ، لٰكنها دون المرارة وفوق الحرافة في عدم الملاءمة ؛ وذلك مثل كيفية الملح والطعام المالح ، **وكان الأولىٰ** تأخير الحرافة عن الملوحة ؛ لما علمت من أن الملوحة دون المرارة وفوق الحرافة .

وقوله : (**والعفوصة**) هي كيفية غير ملائمة للطبع ، لٰكنها دون الحرافة في عدم الملاءمة ؛ وذلك مثل كيفية العفص وحب الحرمل[2] .

وقوله : (**والقبض**) هو كيفية غير ملائمة للطبع ، لٰكنها دون العفوصة في عدم الملاءمة ؛ وذلك مثل كيفية العنب المخلل وقشر الرمان .

وقوله : (**والحموضة**) هي كيفية غير ملائمة للطبع ، لٰكنها دون القبض في عدم الملاءمة ؛ وذلك مثل كيفية الرمان الحامض .

---

(١) **وأصل السكنجبين** : العسل والخلُّ .

(٢) **العفوصة** : طعمٌ فيه قبض ومرارة .

والحلاوةُ ، والدسومةُ ، والتَّفاهةُ[1] ، ثم يحصلُ بالتركيبِ أنواعٌ لا تُحصىٰ .

وقوله : (والحلاوة) هي كيفية ملائمة للطبع غاية الملاءمة ؛ وذلك مثل كيفية السكر والعسل .

وقوله : (والدسومة) هي كيفية ملائمة للطبع ، لكنها دون الحلاوة في الملاءمة ؛ وذلك مثل كيفية السمن واللحم الدسم .

وقوله : (والتفاهة) هي كيفية ملائمة للطبع ، لكنها دون الحلاوة وفوق الدسومة في الملاءمة ؛ وذلك مثل كيفية الخبز واللحم غير الدسم ، وكان الأولىٰ تأخير الدسومة عن التفاهة ؛ لما علمت من أن التفاهة دون الحلاوة وفوق الدسومة .

فتحصَّل : أن الكيفيات التسع بعضها غير ملائم للطبع ، وبعضها ملائم له ؛ **فغير الملائم** : الستة الأُوَلُ ، وهي متفاوتة في عدم الملاءمة ؛ فأعلاها المرارة ، ثم الملوحة ، ثم الحرافة ، ثم العفوصة ، ثم القبض ، ثم الحموضة ، **والملائم** : الثلاثة الأخيرة ، وهي متفاوتة في الملاءمة ؛ فأعلاها الحلاوة ، ثم التفاهة ، ثم الدسومة .

قوله : (ثم يحصل بالتركيب أنواع لا تحصىٰ) أي : ثم يحصل بسبب التركيب من هـٰذه التسعة التي هي بسائط أنواعٌ من الطعوم لا تحصىٰ عدّاً ، وقد يكون لتلك الأنواع المركبة أسماءٌ ؛ كالبشاعة ، فإنها اسم للطعم المركب من المرارة والقبض ؛ وذلك كطعم نوع من الدواء يقال له : **الحُضَضُ** بضم الضاد أو فتحها ؛ وهو صمغ شجرة ، وقد لا يكون لها أسماء ؛ كطعم الباذنجان ؛ فإنه مركب من المرارة والحرافة والقبض ، وكطعم الهندباء ؛ فإنه مركب من المرارة والتفاهة ، وكطعم العسل المطبوخ ؛ فإنه مركب من الحرافة والحلاوة .

---

(١) **التفاهة** : عدم الطعم ، أو قلّته وضعفه .

(وَٱلرَّوَائِحِ) وأنواعُها كثيرةٌ ، وليسَ لها أسماءٌ مخصوصةٌ .
والأظهرُ : أنَّ ما عدا الأكوانَ لا يعرضُ إلا للأجسامِ .

قوله : (**والروائح**) لا يخفىٰ أن منها ما هو ملائم للطبع كرائحة الورد ، ومنها ما هو غير ملائم كرائحة الجيفة .

قوله : (**وأنواعها كثيرة**) أي : لا تحصىٰ .

وقوله : (**وليس لها أسماء مخصوصة**) أي : لأنهم اكتفوا **بإضافتها إلىٰ محلها** ؛ كرائحة المسك ، **وبوصفها** ؛ كرائحة طيبة ونحو ذلك ، فلهـٰذا لم يضعوا لها أسماء مخصوصة .

قوله : (**والأظهر أن ما عدا الأكوان**) أي : من الألوان والطعوم والروائح .

وقوله : (**لا يعرض إلا للأجسام**) أي : دون الجواهر الفردة ، **وغرضه بذلك** : الاعتراض على المصنف ؛ حيث أفاد كلامه أن ما عدا الأكوان يعرض لكل من الأجسام والجواهر .

ورد هـٰذا الاعتراض[1] : بما ذكره في « شرح التجريد » : من أن الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس لا تحتاج في وجودها إلىٰ أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ؛ إذ وجودها عندهم غير مشروط بالمزاج والتركيب ، بخلافه عند الفلاسفة ، وحينئذ فما أفاده كلام المصنف من أن ما عدا الأكوان يعرض لكل من الأجسام والجواهر **صحيح لا اعتراض عليه** ، ولعل ما قاله الشارح في هـٰذا الكتاب رأي له أو مذهب لبعضهم .

وجمع بينهما بعض الأفاضل : بأن المذكور في « شرح التجريد » محمول على **الإمكان** ؛ إذ يمكن وجود الأعراض المحسوسة في الجواهر الفردة وإن لم يقع ، **وما قاله الشارح** محمول على الوقوع ؛ إذ لم تجرِ عادته تعالىٰ بخلق الأعراض

---

(١) نقله العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص٢٠٩) مع الجمع الآتي .

وإذا تقرَّرَ : أنَّ العالمَ أعيانٌ وأعراضٌ ، والأعيانَ أجسامٌ وجواهرُ . . فنقولُ : الكلُّ حادثٌ .

[دليلُ حدوثِ الأعراضِ]:

أمَّا الأعراضُ : فبعضُها . . . .

المحسوسة في الجواهر الفردة وإن كان يمكن وجودها فيها ، فلا منافاة بينهما .

قوله : (وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض) أي : كما تقدم في قول المصنف : (إذ هو) أي : العالم (أعيان وأعراض)[1] .

وقوله : (والأعيان أجسام وجواهر) أي : كما تقدم في قوله : (وهو) أي : العين (إما مركب وهو الجسم ، أو غير مركب كالجوهر)[2] .

وقوله : (فنقول : الكل حادث) أي : فنقول في إتمام دليل حدوث العالم الذي ادعاه المصنف : كل من الأعراض والأعيان بقسميها حادث ، وهـٰذا إشارة إلىٰ كبرى الدليل ، وتقدمت الإشارة إلى الصغرىٰ في قول المصنف : (إذ هو) أي : العالم (أعيان وأعراض) ، وإنما ذكرها الشارح هنا ليرتب عليها الكبرىٰ ، ولما كانت تلك الكبرىٰ نظرية أثبتها بالدليل ؛ حيث قال : (أما الأعراض . . .) إلىٰ آخره ، وهـٰذا هو الذي وعد به في قوله سابقاً : (لما سنبين) كما مر التنبيه عليه[3] .

قوله : (أما الأعراض : فبعضها . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : أما الأعراض فحدوث بعضها . . . إلىٰ آخره ، ولك أن تستدل علىٰ حدوث الأعراض : بأن العرض لا يبقىٰ زمانين ، لـٰكنه مسلك خاص بالأشعري غير تام عند غيره ، فلذلك تركه الشارح

---

(١) تقدم (ص ٣٧٨) .
(٢) تقدم (ص ٣٨٧) .
(٣) تقدم (ص ٣٧٩) .

بالمشاهدةِ ؛ كالحركةِ بعدَ السكونِ ، والضوءِ بعدَ الظلمةِ ، والسوادِ بعدَ البياضِ ، وبعضُها بالدليلِ ؛ وهو طريانُ العدمِ كما في أضدادِ ذلكَ ؛ . . . . . .

ها هنا ، وقد أشار إليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله : (وأما حدوثهما فلأنهما من الأعراض ، وهي غير باقية) .

وقوله : (بالمشاهدة) لو قال : (بالإحساس) لكان أولى ؛ لشموله حينئذ للإحساس بغير البصر من الحواس ، وإذا كان حدوث بعضها بالمشاهدة كان ضرورياً ، فلا يحتاج إلىٰ دليل .

قوله : (كالحركة بعد السكون) أي : كالحركة الكائنة بعد السكون .

وقوله : (والضوء بعد الظلمة) أي : والضوء الكائن بعد الظلمة .

وقوله : (والسواد بعد البياض) أي : والسواد الكائن بعد البياض ، فكل من الحركة والضوء والسواد حدوثه بالمشاهدة .

قوله : (وبعضها بالدليل) أي : وحدوث بعضها بالدليل العقلي .

وقوله : (وهو طريان العدم) أي : والدليل الذي ثبت به حدوث ذلك البعض طريانُ العدم عليه ، **ونظم الدليل هٰكذا** : هٰذا البعض طرأ عليه العدم ، وكل ما طرأ عليه العدم فهو حادث ، ولما كان طريان العدم هو الحد الوسط الذي هو جهة الدلالة جعله هو الدليل ، **والمراد** : طريان العدم بالفعل ، لا جوازه ، كما يدل عليه كلامه في البحث الثاني .

قوله : (كما في أضداد ذلك) أي : لطريان العادم الكائن في أضداد ذلك المذكور ؛ من الحركة بعد السكون ، والضوء بعد الظلمة ، والسواد بعد البياض ؛ فبوجود الحركة بعد السكون طرأ العدم على السكون ، وبوجود الضوء بعد الظلمة طرأ العدم على الظلمة ، وبوجود السواد بعد البياض طرأ العدم على البياض .

فإنَّ القِدَمَ يُنافي العدمَ ؛ لأنَّ القديمَ إنْ كانَ واجباً لذاتِهِ فظاهرٌ[1] ، وإلا لزِمَ استنادُهُ إليهِ بطريقِ الإيجابِ ؛ إذِ الصادرُ عنِ الشيءِ بالقصْدِ والاختيارِ يكونُ حادثاً بالضرورةِ ، . . . .

قوله : (**فإن القدم ينافي العدم**) علة لكون طريان العدم يدل على الحدوث ، وهو في الحقيقة علة للكبرى القائلة : (وكل ما طرأ عليه العدم فهو حادث) .

وقوله : (**لأن القديم . . .**) إلىٰ آخره : علة لكون القدم ينافي العدم .

وقوله : (**إن كان واجباً لذاته فظاهر**) أي : إن كان وجوب وجوده لذاته لا لغيره فظاهر أن قدمه ينافي عدمه ؛ لأن قدمه لذاته ، وما ثبت للذات لا يزول ، والمولىٰ واجب لذاته اتفاقاً ، وأما صفاته الذاتية فهي واجبة لذاتها عند الإمام السنوسي ومن تبعه ، **وهو المذهب الحق** ، وواجبة لغيرها ممكنة لذاتها عند الفخر ، والشارحُ تابع له .

قوله : (**وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب**) أي : وإلا يكن القديم واجباً لذاته ؛ بأن كان واجباً لغيره . . لزم استناده إلى الواجب لذاته بطريق التعليل ، وفي ذلك إشارة إلىٰ صغرىٰ قياس من الشكل الأول ، وسيذكر كبراه بقوله : (والمستند إلى الموجب القديم قديم) ، **ونظم القياس هٰكذا** : الواجب لغيره مستند إلى الموجب القديم ، وكل مستند إلى الموجب القديم قديم ، وقد علل الشارح الصغرىٰ بقوله : (إذ الصادر عن الشيء . . .) إلىٰ آخره ، والكبرىٰ بقوله : (ضرورة امتناع . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (**إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة**) علة لقوله : (لزم استناده إليه بطريق الإيجاب) ، فكأنه قال : وإنما لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ، لا بالقصد والاختيار ؛ لأن الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار

---

(1) لأن عدم الواجب محال بالضرورة . « فرهاري » (ص٢٠٥) .

والمستندُ إلى المُوجِبِ القديمِ قديمٌ ؛ ....

يكون حادثاً بالضرورة ؛ إذ لو لم يكن حادثاً للزم القصد إلىٰ إيجاد الموجود والقصد إلىٰ إيجاد الموجود ممتنع بديهة ؛ لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل .

واعترض : بأنه يجوز أن يكون **تقدم القصد الكامل** ـ وهو الذي لا يتوقف علىٰ مباشرة أسباب وتناول آلات ، ولا يكون إلا للواجب تعالىٰ ـ على الإيجاد بحسب الذات في التعقل ، لا بحسب الزمان ؛ كتقدم الإيجاد على الوجود ؛ فإنه بحسب الذات في التعقل ، لا بحسب الزمان ، وحينئذ فتجوز مقارنته للوجود زماناً وإن كان فيه القصد إلىٰ إيجاد الموجود بهٰذا الإيجاد ؛ لأن ذلك غير محال ، والمحال هو القصد إلىٰ إيجاد الموجود بوجود قبل هٰذا الإيجاد ؛ لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل كما تقدم ، **بخلاف القصد الناقص** ؛ وهو الذي يتوقف علىٰ مباشرة أسباب وتناول آلات ، ولا يكون إلا لغيره تعالىٰ ؛ فإن تقدمه على الإيجاد بحسب الذات والزمان ؛ ضرورةَ أنه يحتاج في حصول المقصود إلىٰ مباشرة الأسباب واستعمال الآلات .

وبالجملة : **فالقصد إن كان كافياً في حصول المقصود** يكون تقدمه علىٰ إيجاده بحسب الذات لا الزمان ، فلا يلزم أن يكون ما صدر عنه حادثاً ، **وإن لم يكن كافياً في حصول المقصود** يكون تقدمه علىٰ إيجاده بحسب الذات والزمان ، فيلزم أن يكون ما صدر عنه حادثاً .

قوله : (**والمستند إلى الموجب القديم قديم**) أي : والمستند إلى المؤثر بطريق الإيجاب القديم ـ وهو الواجب لذاته ـ مستمر لا يطرأ عليه عدم ، **فالمراد بالقديم هنا** : مستمر الوجود الذي لا يطرأ عليه العدم ، وليس المراد به الذي لم يسبقه العدم ؛ لأن الكلام في طريان العدم ؛ فإنه هو الدليل علىٰ حدوث البعض الآخر من الأعراض .

فإن قيل : المستند إلى الموجب القديم يجوز أن يستند إليه بتوسط شروط حادثة

. . . .

علىٰ سبيل التعاقب لا إلىٰ نهاية في جانب الماضي مع النهاية في جانب المستقبل ، وحينئذ فلا يلزم قدمه ؛ أي : استمراره ؛ لجواز أن يطرأ عليه العدم ؛ بأن ينتهي جميع شروطه ويعقبها شيء آخر لا يكون شرطاً لوجوده .

مثلاً : إذا فرضنا أن سكون زيد صادر عن الموجب القديم لتوسط حركات الفلك الحادثة المتعاقبة إلىٰ غير نهاية في جانب الماضي ، مع النهاية في جانب المستقبل بأن كان لها حد معين كزمن الطوفان مثلاً ، وحينئذ فلا يلزم قدمه ؛ أي : استمراره ؛ لجواز أن يطرأ عليه العدم ؛ بأن ينتهي جميع الحركات التي هي شروط لوجوده ويعقبها حركة أخرىٰ ليست من شروط وجوده .

أجيب : بأن عدم تناهي الأمور الموجودة يبطله برهان التطبيق علىٰ ما سيجيء إن شاء الله تعالىٰ .

نعم ؛ يرد أن يقال : يجوز أن يكون القديم المستند إلى الموجب القديم مستنداً إليه بتوسط اشتراط أمر عدمي ؛ كعدم شيء حادث مثلاً ، وعند وجود ذلك الشيء الحادث يزول المستند لزوال شرطه ، لا لزوال علته القديمة .

مثلاً : إذا فرضنا أن سكون زيد صادر عن الموجب القديم بتوسط اشتراط عدم عمرو ، فعند وجود عمرو يزول المستند ؛ لزوال شرطه وهو عدم عمرو ، لا لزوال علته القديمة .

وأجاب بعض الفضلاء عن هـٰذا الإيراد[1] : بأن ذلك الأمر العدمي لا يخلو : إما أن يستند إلى الموجب القديم بلا واسطة ، أو بواسطة أمور عدمية لا إلىٰ نهاية ، وأيّما كان يمتنعْ زوال الحادث ؛ **أما على الأول** : فظاهر ، **وأما على الثاني** : فلأن زواله لا يتصور إلا بزوال تلك الأمور العدمية التي لا نهاية لها ، وزوالها يستلزم

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٢١١) .

ضرورةَ امتناعِ تخلُّفِ المعلولِ عنِ العلَّةِ .

[دليلُ حدوثِ الأعيانِ] :

وأمّا الأعيانُ : فلأنَّها لا تخلو عنِ الحوادثِ ، وكلُّ ما لا يخلو عنِ الحوادثِ فهو حادثٌ .

وجود أمور لا نهاية لها ، وهو باطل ببرهان التطبيق .

وبحث فيه العلامة عبد الحكيم[1] : بأن تلك الأمور العدمية يجوز أن تكون أعداماً للإضافات الاعتبارية ، فزوالها لا يستلزم وجود أمور لا نهاية لها .

قوله : (**ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة**) أي : لضرورة امتناع تخلف المعلول الذي هو المستند إلى الموجب القديم عن العلة التامة التي هي الموجب القديم ، فما دامت العلة التامة موجودة فالمعلول موجود ؛ لأن تخلف المعلول عن علته التامة ممتنع بالضرورة ، بخلاف تخلف المعلول عن علته الناقصة ؛ فإنه جائز .

قوله : (**وأما الأعيان**) أي : بقسميها ؛ أعني : الأجسام والجواهر .

وقوله : (**فلأنها لا تخلو . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : فحدوثها ثابت ؛ لأنها لا تخلو . . . إلىٰ آخره ، وأشار بذلك إلىٰ قياس من الشكل الأول ، نظمه هٰكذا : الأعيان لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولما كان كل من المقدمة الصغرىٰ والكبرىٰ نظرياً أثبته بالدليل ؛ حيث قال : (أما المقدمة الأولىٰ فلأنها . . .) إلىٰ آخره ، (وأما المقدمة الثانية فلأن . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (**عن الحوادث**) أي : التي هي الأعراض القائمة بها .

قوله : (**وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث**) ونتيجة ذلك القياس محذوفة ؛ وهي : أن الأعيان حادثة .

---

(١) انظر « حاشيته على الخيالي » (ص٢١١) .

أمّا المُقدِّمةُ الأولىٰ : فلأنَّها لا تخلو عنِ الحركةِ والسكونِ وهما حادثانِ .

[تعريفُ الحركةِ والسكونِ]:

أمّا عدمُ الخلوِّ عنهما :

قوله : (أما المقدمة الأولىٰ) أي : القائلة : (الأعيان لا تخلو عن الحوادث).

وقوله : (فلأنها لا تخلو . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : فثابتة ؛ لأنها لا تخلو . . . إلىٰ آخره ، وأشار بذلك إلىٰ قياس من الشكل الأول منتج للمقدمة الأولىٰ ، **نظمه هٰكذا** : الأعيان لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين ، وكل ما لا يخلو عنهما لا يخلو عن الحوادث ، **ونتيجته** : أن الأعيان لا تخلو عن الحوادث ، وهٰذه النتيجة عين المقدمة الأولىٰ ، فذكر الشارح الصغرىٰ وحذف الكبرىٰ ، **ولما كانت صغرىٰ هٰذا القياس مشتملة علىٰ أمرين** :

الأول : عدم الخلو عنهما .

الثاني : حدوثهما .

وكان كل من الأمرين يحتاج إلى البيان . . بين الشارح الأمر الأول بقوله : (أما عدم الخلو عنهما فلأن الجسم . . .) إلىٰ آخره ، والأمر الثاني بقوله : (وأما حدوثهما فلأنهما . . .) إلىٰ آخره ، لٰكن فيه أن الأمر الثاني قد تقدم بيانه عند بيان حدوث الأعراض ، إلا أن يقال : إن ما تقدم لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما ؛ فلذا لم يكتف به ، وأثبت حدوثهما بما يأتي .

قوله : (عن الحركة والسكون) أي : علىٰ سبيل البدل ؛ إذ لا يتأتى اجتماعهما .

وقوله : (وهما حادثان) أي : والحال أنهما حادثان ، فالجملة حالية .

قوله : (أما عدم الخلو عنهما) أي : أما [عدم] خلو الأعيان عن الحركة والسكون .

فلأنَّ الجسمَ والجوهرَ لا يخلو عنِ الكونِ في حيِّزٍ ؛ فإنْ كانَ مسبوقاً بكونٍ آخرَ في ذلكَ الحيِّزِ بعينِهِ . . فهو ساكنٌ ، وإنْ لم يكنْ مسبوقاً بكونٍ آخرَ في ذلكَ الحيِّزِ ، بل في حيِّزٍ آخرَ . . فمُتحرِّكٌ ، . . . .

وقوله : (فلأن الجسم والجوهر لا يخلو . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : فثابت ؛ لأن الجسم والجوهر الفرد اللذين تنقسم إليهما الأعيان لا يخلو كل منهما . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (عن الكون في حيز) أي : عن الحصول والاستقرار في حيز ؛ أي : قدر من الفراغ ، وهٰذا الكون في الحيز إما حركة وإما سكون ، كما أشار إليه بقوله : (فإن كان مسبوقاً . . .) إلىٰ آخره ، فهو تفصيل له .

قوله : (فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه) أي : فإن كان ذلك الكون المتحقق في حيز مسبوقاً بكون آخر متحقق في ذلك الحيز بعينه الذي تحقق فيه الكون الثاني .

وقوله : (فهو ساكن) أي : فكل من الجسم والجوهر ساكن ، وكان الأولىٰ أن يقول : (فهو سكون) أي : فالكون المذكور سكون ؛ لأنه بصدد بيان السكون .

وقوله : (وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز ، بل في حيز آخر) أي : وإن لم يكن ذلك الكون المتحقق في حيز مسبوقاً بكون آخر متحقق في ذلك الحيز بعينه الذي تحقق فيه الكون الثاني ، بل كان مسبوقاً بكون آخر متحقق في حيز آخر غير الذي تحقق فيه الكون الثاني .

وقوله : (فمتحرك) أي : فكل من الجسم والجوهر متحرك ، وكان الأولىٰ أن يقول : (فحركة) أي : فالكون المذكور حركة ؛ لأنه بصدد بيان الحركة .

ولو قيل : فإن كان مسبوقاً بكون آخر في حيز آخر فحركة ، وإلا فسكون . . لم يرد سؤال (آن الحدوث) الآتي في قوله : (فإن قيل : يجوز ألا يكون

وهٰذا معنىٰ قولِهِمْ : **الحركةُ** : كونانِ في آنينِ في مكانينِ ، **والسكونُ** : كونانِ في آنينِ في مكانٍ واحدٍ .

مسبوقاً . . .) إلىٰ آخره ؛ لأنه حينئذ يكون داخلاً في السكون ، فإن معنىٰ قوله : (وإلا فسكون) وإلا يكن مسبوقاً بكون آخر في حيز آخر ؛ بأن كان غير مسبوق أصلاً كما في آن الحدوث ، أو كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه . . فسكون في الصورتين .

هٰذا ؛ ولٰكن يرد عليه أنه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث في السكون ، وهو خلاف العرف واللغة ؛ فلذا أخرجه الشارح عنهما .

قوله : (**وهٰذا معنىٰ قولهم** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : هٰذا الذي يفهم مما تقدم من أن الحركة هي الكون في حيز بشرط أن يسبقه كون آخر في حيز آخر ، والسكون هو الكون في حيز بشرط أن يسبقه كون آخر في ذلك الحيز بعينه . . هو معنىٰ قولهم . . . إلىٰ آخره ، فليس المراد منه ما هو ظاهره من أن كلاً من الحركة والسكون مركب من الكونين حتىٰ يكون الكون السابق جزءاً من الحركة أو من السكون ، **بل المراد منه** : أن كلاً منهما بسيط ، فأرادوا بقولهم : (الحركة : كونان في آنين في مكانين) أنها الكون في حيز بشرط أن يسبقه كون آخر في حيز آخر ، وأرادوا بقولهم : (السكون : كونان في آنين في مكان واحد) أنه الكون في حيز بشرط أن يسبقه كون آخر في ذلك الحيز بعينه ، فتسامحوا حيث جعلوا الكون السابق شطراً من كل من الحركة والسكون مع أنه شرط فيهما .

قوله : (**الحركة : كونان في آنين في مكانين ، والسكون : كونان في آنين في مكان واحد**) قد عرفت أن ظاهره أن كلاً من الحركة والسكون مركب من الكونين ، **ويرد علىٰ ظاهره المذكور** : أن ما حدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل إلىٰ مكان آخر في الآن الثالث . . لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً ؛ فإن هٰذا الكون مع الكون الأول يكون سكوناً ؛ لأنه يصدق عليهما أنهما

[**تحريجةٌ : تصوُّرُ خلوِّ الأعيانِ عنِ الحركةِ والسكونِ**]:

فإنْ قيلَ : يجوزُ ألا يكونَ مسبوقاً ....

كونان في آنين في مكان واحد ، ومع الكون الثالث يكون حركة ؛ لأنه يصدق عليهما أنهما كونان في آنين في مكانين ، فلا يمتاز كل منهما عن الآخر في الذات بحسب الوجود الخارجي ؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون الشيء في الآن الثاني متصفاً بالحركة والسكون معاً ، وهـٰذا مما لا يقول به أحد .

والحق : أن **الحركة**: كون أول في مكان ثان ، والمراد بالمكان الثاني: ما عدا المكان الأول ، فيشمل الثالث وما فوقه ، **والسكون**: كون ثان في مكان أول ، والمراد بالكون الثاني في المكان الأول ما عدا الكون الأول الذي يكون في غير المكان الأول ، فلذلك حمل الشارح قولهم المذكور علىٰ خلاف ظاهره ، وما ذكره من أن الحركة كون أول في مكان ثان ، والسكون كون ثان في مكان أول.. **ظاهر عند تجدد الأكوان بحسب الآنات** ، علىٰ ما هو مذهب الشيخ الأشعري من عدم بقاء الأعراض ؛ إذ حينئذ يتحقق الكون الأول والثاني ، **وأما على القول ببقائها ففيه إشكال** ؛ لأنه لا معنىٰ للأولية والثانوية علىٰ تقدير بقاء الأكوان ، كما أن في قولهم : (الحركة كونان...) إلىٰ آخره إشكالاً على القول ببقائها ؛ لعدم اجتماع الكونين في الوجود ؛ إذ الموجود كون واحد مستمر ، اللهم إلا أن يفرض تعدد الكون بتعدد الأزمنة المتتابعة .

والتحقيق على القول المذكور : أن **الحركة** : كون في آنين [في مكانين ، **والسكون** : كون في آنين] في مكان واحد .

قوله : (**فإن قيل : يجوز ألا يكون**...) إلىٰ آخره : وارد علىٰ ما أفاده الترديد السابق من حصر الجسم والجوهر في الساكن والمتحرك ، **وحاصله** : أنكم قد اعتبرتم في الكون في حيزٍ الذي لا يخلو عنه الجسم والجوهر أن يكون مسبوقاً بكون

بكونٍ آخرَ أصلاً ؛ كما في آنِ الحدوثِ ، فلا يكونُ مُتحرِّكاً كما لا يكونُ ساكناً .

قلنا : هـٰذا المنعُ لا يضرُّنا ؛ ....

آخر ؛ إما في ذلك الحيز ، وإما في حيز آخر ، مع أنه يجوز ألا يكون ذلك الكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في آن الحدوث ، فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً ، وحينئذ تكون المقدمة القائلة : (الأعيان لا تخلو عن الحركة والسكون) غير تامة ، وإذا لم تتم هـٰذه المقدمة لم يتم الدليل المنتج للمقدمة الأولىٰ من دليل حدوث الأعيان .

قوله : (**بكون آخر أصلاً**) أي : لا في ذلك الحيز بعينه ، ولا في حيز آخر .

قوله : (**كما في آن الحدوث**) أي : كالكون الكائن في وقت حدوث الجسم والجوهر ؛ فإنه ليس مسبوقاً بكون آخر أصلاً ، بل مسبوقاً بالعدم .

قوله : (**فلا يكون متحركاً**) أي : فلا يكون كل من الجسم والجوهر متحركاً ؛ لعدم المسبوقية بكون آخر في حيز آخر كما هو شرط الحركة .

وقوله : (**كما لا يكون ساكناً**) أي : كما لا يكون كل من الجسم والجوهر ساكناً ؛ لعدم المسبوقية بكون آخر في ذلك الحيز كما هو شرط السكون ، وإنما جعل انتفاء كونه ساكناً مشبَّهاً به حيث قال : (كما لا يكون ساكناً) لأن انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركاً ؛ إذ الكون الذي في آن الحدوث كون أول ، فلا يتوهم كون كل من الجسم والجوهر المتصف به ساكناً كقولهم : (كونه متحركاً) لأن السكون كون ثان ، والحركة كون أول ، فليس هـٰذا الكون من السكون في شيء .

قوله : (**قلنا**) أي : في الجواب عن هـٰذا السؤال .

وقوله : (**هـٰذا المنع لا يضرنا**) هـٰذا جواب بتسليم المنع ، وقوله : (علىٰ أن الكلام . . .) إلىٰ آخره جوابٌ بمنع المنع ، فكان الأولىٰ أن يقدم الجواب الثاني

لما فيهِ مِنْ تسليمِ المُدَّعىٰ ، علىٰ أنَّ الكلامَ في الأجسامِ التي تعدَّدَتْ فيها الأكوانُ ، وتجدَّدَتْ عليها الأعصارُ والأزمانُ[1] .

على الجواب الأول ؛ لأن الجواب بالمنع يقدم على الجواب بالتسليم .

وحاصل الجواب الأول : أن منع حصر كل من الجسم والجوهر في المتحرك والساكن لا يضرنا في مدعانا الذي نحن بصدد الاستدلال عليه ؛ وهو حدوث الأعيان ؛ لما فيه من تسليم المدَّعى الذي هو الحدوث ؛ حيث قال المعترض : (كما في آن الحدوث) فإن فيه اعترافاً بالحدوث .

وحاصل الجواب الثاني : أن كلامنا في هـٰذا المقام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان ، وتجددت عليها الأعصار والأزمان ، لا في الأجسام التي لم تتعدد فيها الأكوان ، ولم تتجدد عليها الأعصار والأزمان ؛ لأن حدوثها مشاهد ، فلا يحتاج إلىٰ دليل ، وحينئذ فلا يرد السؤال من أصله .

قوله : (**لما فيه من تسليم المدعىٰ**) أي : لما في هـٰذا المنع من تسليم مدعانا ؛ وهو حدوث الأعيان ، وإنما كان فيه تسليم المدعىٰ للاعتراف فيه بالحدوث ؛ حيث قال فيه : (كما في آن الحدوث) .

قوله : (**علىٰ أن الكلام**) أي : ولنجرِ علىٰ أن الكلام .

وقوله : (**في الأجسام**) أي : والجواهر ،كما يعلم من سياق الكلام ، وكان الأولىٰ أن يزيدها .

وقوله : (**التي تعددت فيها الأكوان ، وتجددت عليها الأعصار والأزمان**) أي : لأن حدوثها هو الذي يحتاج لدليل ، بخلاف التي لم تتعدد فيها الأكوان ، ولم تتجدد عليها الأعصار والأزمان ؛ فإن حدوثها مشاهد ، فلا يحتاج إلىٰ دليل ،

---

(١) كالأفلاك والعناصر ، لا في الأجسام التي يسلم الخصم حدوثها . « فرهاري » (ص٢٠٧) .

وأمّا حدوثُهما : فلأنَّهما مِنَ الأعراضِ ، وهي غيرُ باقيةٍ[1] .

ولأنَّ ماهيَّةَ الحركةِ ؛ لما فيها مِنَ الانتقالِ مِنْ حالٍ إلىٰ حالٍ . . تقتضي المسبوقيَّةَ بالغيرِ ، . . . .

وعطفُ (الأزمان) علىٰ (الأعصار) عطف تفسير .

قوله : (**وأما حدوثهما**) أي : وأما حدوث الحركة والسكون .

وقوله : (**فلأنهما** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : فثابت ؛ لأنهما . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (**من الأعراض**) أي : لأنهما من الأكوان ؛ وهي من الأعراض علىٰ أحد القولين كما تقدم .

وقوله : (**وهي غير باقية**) أي : بناء علىٰ ما ذهب إليه الشيخ الأشعري من أنها لا تبقىٰ زمانين ؛ **لأن البقاء معنىً وجودي** ، فلو كانت باقية للزم عليه قيام المعنىٰ بالمعنىٰ ، وهـٰذا مبني كما ترىٰ علىٰ أن البقاء صفة وجودية ، **والحق** : أنه صفة سلبية ، والصفة السلبية تقوم بالمعنىٰ ، فتكون الأعراض باقية .

ولو قال الشارح بدل قوله : (وهي غير باقية) : (وقد ثبت فيما سبق حدوثها) لكان كافياً ، وهـٰذا الدليل عام في كل من الحركة والسكون ، وقد ذكر بعده دليلين خاصين بالحركة ، ودليلاً خاصاً بالسكون .

قوله : (**ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال إلىٰ حال . . تقتضي المسبوقية بالغير**) أي : ولأن ماهية الحركة التي هي الكون في حيز بشرط أن يسبقه كون آخر في حيز آخر ؛ لما في تلك الماهية من الانتقال بطريق اللزوم من حال ـ وهو الكون السابق ـ إلىٰ حال ؛ وهو الكون المسبوق . . تقتضي هـٰذه الماهية

---

(١) كذا عند البزدوي في « أصول الدين » (ص١٢) ، وهو قول الأشاعرة ، وهـٰذا مبني علىٰ كون البقاء صفةً ثبوتية لا سلبية .

والأزليَّةُ تُنافيها[1] .

ولأنَّ كلَّ حركةٍ فهي على التقضِّي وعدمِ الاستقرارِ ، وكلَّ سكونٍ فهو جائزُ الزوالِ ؛ ....

مسبوقية الحركة بالغير الذي هو الكون السابق سبقاً زمانياً ؛ بحيث لا يجامع فيه المتأخر المتقدم .

وقوله : (والأزلية تنافيها) أي : والأزلية تنافي المسبوقية بالغير ؛ لأن الأزلية عدم الأولية ، وعدم الأولية يستلزم عدم المسبوقية بالغير ، وإذا كانت الأزلية تنافي المسبوقية بالغير فلا تكون الحركة أزلية ؛ لأن المسبوقية بالغير لازمة لها ، وإذا انتفىٰ كونها أزلية ثبت حدوثها ، وهو المطلوب .

قوله : (ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار) أي : ولأن كل حركة فهي كائنة على التقضي بالانعدام ، وعلىٰ عدم الاستقرار ؛ لزوالها بالسكون الذي يعقبها ؛ إذ هي الكون في غير المكان الأول ، ويعقبه الكون الثاني وهو سكون ، وإذا كانت على التقضي بالانعدام وعلىٰ عدم الاستقرار لزوالها بالسكون الذي يعقبها . . كانت حادثة ؛ لأن التقضي بالانعدام وعدم الاستقرار ينافي القدم .

قوله : (وكل سكون فهو جائز الزوال) أي : وكل سكون فهو جائز العدم ، وهـٰذه صغرى الدليل ، وأشار إلىٰ كبراه بقوله : (وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) ، **ونظمه هـٰكذا** : كل سكون فهو جائز العدم ، وكل ما كان كذلك يمتنع قدمه ؛ **ينتج** : أن السكون يمتنع قدمه ، فيكون حادثاً .

فإن قيل : جواز العدم لا يستلزم وقوعه ؛ لجواز ألا يخرج من القوة إلى الفعل ، فيجوز أن يوجد سكون مستمر إلى الأبد مع كونه جائز الزوال في نفسه .

---

(١) وهـٰذا دليل آخر خاص بالحركة . « فرهاري » (ص٢٠٨) .

لأنَّ كلَّ جسمٍ فهو قابلٌ للحركةِ بالضرورةِ ، وقد عرفْتَ أنَّ ما يجوزُ عدمُهُ يمتنعُ قدمُهُ .

[مُلازِمُ الحادثِ حادثٌ بالضرورةِ]:

وأمّا المُقدِّمةُ الثانيةُ : فلأنَّ ما لا يخلو عنِ الحوادثِ لو ثبتَ في الأزلِ لزمَ ثبوتُ الحادثِ في الأزلِ ، وهو محالٌ .

أجيب : بأن جواز العدم وإن لم يستلزم وقوعه لكنه يستلزم سبق العدم ؛ لأن القدم ينافي العدم مطلقاً ؛ أي : جائزاً أو واقعاً ، وبه يتم المقصود الذي هو حدوث السكون .

قوله : (**لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة**) دليل للصغرى القائلة : (كل سكون فهو جائز الزوال) .

قوله : (**وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه**) **فيه** : أن الذي عرف مما سبق أن ما ينعدم بالفعل يمتنع قدمه ، لا أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ؛ لأن ما سبق في طريان العدم بالفعل لا بالقوة ، **إلا أن يقال** : إن ذلك عرف مما سبق بطريق اللزوم ؛ لأنه يلزم من كون القدم ينافي وقوع العدم كونُه ينافي جوازه ؛ فإنه لا جواز للشيء مع ثبوت ما ينافيه .

قوله : (**وأما المقدمة الثانية**) أي : القائلة : (وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) .

وقوله : (**فلأن ما لا يخلو. . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : فثابت ؛ لأن ما لا يخلو . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (**عن الحوادث**) أي : التي هي الأعراض .

وقوله : (**لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل**) هـٰذه شرطية .

وقوله : (**وهو محال**) في قوة الاستثنائية ، ونظم القياس هـٰكذا : لو ثبت

وها هنا أبحاثٌ :

[تحريجةٌ : ثبوتُ المُجرَّداتِ يُعكِّرُ عليكم دليلَكم]:

الأَوَّلُ : أَنَّهُ لا دليلَ على انحصارِ الأعيانِ في الجواهرِ والأجسامِ ، . . . . . .

ما لا يخلو عن الحوادث في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل ، لكن التالي محال ، فما أدىٰ إليه ـ وهو ثبوت ما لا يخلو عن الحوادث في الأزل ـ محال ، وإذا كان ثبوته في الأزل محالاً كان حادثاً .

قوله : (وها هنا أبحاث) أي : وفي هٰذا المقام الذي هو مقام إثبات حدوث الأعيان أبحاثٌ أربعة كما يعلم من كلامه بعد .

قوله : (الأول) أي : البحث الأول : وهو وارد على انحصار العين في الجسم والجوهر ، وحاصله : منع الانحصار المذكور ، وحينئذ فحدوث الأجسام والجواهر لا يستلزم حدوث غيرهما ، مع أن المدَّعىٰ حدوث العالم بجميع أجزائه .

قوله : (لا دليل على انحصار الأعيان. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : لا دليل تاماً على انحصار الأعيان. . . إلىٰ آخره ، فالمنفي الدليل التام ، لا مطلق الدليل ، وإلا فهناك أدلة علىٰ ذلك :

منها : أنه لو كان هناك مجرد لشارك البارئ تعالىٰ في التجرُّد عن المادة ، وحينئذ فلا بد أن يمتاز سبحانه وتعالىٰ عنه بقيد آخر غير التجرد ، فيلزم التركيب في ذاته تعالىٰ مما به الاشتراك وما به الامتياز ، والتركيب مستلزم للحدوث ، وهو محال على الله تعالىٰ ، فجميع ما أدىٰ إليه محال .

وهٰذا الدليل ليس بشيء ؛ لأن الاشتراك في العوارض التي هي الأمور العارضة للذات ـ خصوصاً السلبية كالتجرد ؛ فإنه أمر عارض للذات سلبيٌّ ؛ إذ المراد منه عدم التحيز ـ لا يستلزم التركيب ؛ فإنه يجوز أن تشترك حقيقة بسيطة مع غيرها في العوارض ، علىٰ أنه لو سلم أن التجرد ذاتي فلا نسلم أن ما به الامتياز ذاتي أيضاً ،

وأنَّهُ يمتنعُ وجودُ ممكنٍ يقومُ بذاتِهِ ولا يكونُ مُتحيِّزاً أصلاً ؛ . . . .

لِمَ لا يجوز أن يمتاز بتعين الذات العلية الذي هو أمر عدمي كما هو مذهب المتكلمين ؟! فإنه عندهم أمر اعتباري ، وحينئذ فلا يلزم التركيب في ذاته تعالىٰ .

ومنها : ما قيل من أن المجرد لا دليل عليه ، وما لا دليل عليه يجب نفيه ، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها ، وإنه سفسطة .

ووجه عدم تمام هٰذا الدليل : أن كبراه القائلة : (وما لا دليل عليه يجب نفيه) غير مسلمة ؛ لأن الدليل ملزوم للمدلول ، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ؛ لجواز أن يكون اللازم أعم من الملزوم ؛ ولذلك انتفى الدليل الذي هو العالم في الأزل ، ولم ينتف المدلول الذي هو البارئ تعالىٰ .

وعلىٰ تسليم كبراه المذكورة : فصغراه القائلة : (المجرد لا دليل عليه) ممنوعة ؛ لأنه إن أريد عدم الدليل في نفس الأمر فممنوع ؛ إذ لا اطلاع لنا علىٰ ما في نفس الأمر ، وإن أريد عدم الدليل عندك فمسلم ، لٰكنه لا يفيد ؛ لجواز أن يكون هناك دليل في نفس الأمر .

وقولهم في الدليل : (وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها ، وإنه سفسطة) مردود بأن عدم حصول الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة ، لا لأنه لا دليل عليه ، وإلا لكان العلم به استدلالياً مع كونه ضرورياً .

قوله : (**وأنه يمتنع** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وعلىٰ أنه يمتنع . . . إلىٰ آخره ، فهو عطف علىٰ (انحصار) من قبيل عطف اللازم على الملزوم .

وقوله : (**وجود ممكن**) أي : من الأعيان ؛ أخذاً من قوله : (**يقوم بذاته**) فهو احتراز عن الأعراض ، ولا يكون ذلك الممكن جسماً ولا جوهراً فرداً ؛ أخذاً من قوله : (**ولا يكون متحيزاً أصلاً**) فهو احتراز عن الأجسام والجواهر .

كالعقولِ والنفوسِ المُجرَّدةِ التي تقولُ بها الفلاسفةُ .

والجوابُ : أنَّ المُدَّعىٰ حدوثُ ما ثبتَ وجودُهُ مِنَ المُمكِناتِ ؛ وهو الأعيانُ المُتحيِّزةُ والأعراضُ ؛ . . . .

وقوله : (**كالعقول والنفوس**) مثال للممكن المذكور .

وقوله : (**المجردة**) أي : عن المادة وعلائقها بالنسبة للعقول ، وعن المادة دون علائقها بالنسبة للنفوس ؛ إذ العقول ليست متعلقة بالجسم تعلق تدبير ، بل تعلق تأثير فقط ، بخلاف النفوس ، فإنها تتعلق به تعلق تدبير وتصور .

قوله : (**والجواب : أن المدعىٰ** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : والجواب عن هٰذا البحث : أن المدعىٰ . . . إلىٰ آخره ، **وحاصله** : أن منع الانحصار المذكور لا يضر ؛ لأن مدعانا حدوث ما ثبت وجوده ، دون ما لم يثبت وجوده ، فطابق الدليل المدعىٰ .

ومقتضىٰ هٰذا الجواب : أن العالم علىٰ قسمين : قسم ثبت وجوده ، وهٰذا القسم هو المدعىٰ حدوثه ، وقسم لم يثبت وجوده ، وهٰذا القسم لم ندع حدوثه .

ويرد علىٰ هٰذا : أنه لا قطع حينئذ بانتفاء ذات قديمة غير ذاته تعالىٰ ، مع أن القطع بذلك واجب ، لٰكن لا يخفىٰ أن القطع المنفي إنما هو القطع المستند للدليل العقلي لعدم وجدان الدليل المذكور ، لا القطع المستند للشرع ؛ لأن هٰذا القطع مستفاد من الشرع ؛ فإن الشرع المنقول تواتراً دالٌّ علىٰ حدوث ما سوى الله تعالىٰ ، قال الله تعالىٰ : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ١٠١] ، وقال أيضاً : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر : ٦٢] إلىٰ غير ذلك .

قوله : (**وهو**) أي : ما ثبت وجوده من الممكنات .

وقوله : (**الأعيان المتحيزة والأعراض**) أي : بخلاف الأعيان غير المتحيزة ، وحينئذ فحصر الأعيان في الجسم والجوهر صحيح بالنسبة إلى الأعيان التي ثبت وجودها .

قوله : (**لأن أدلة وجود المجردات غير تامة**) أي : كما أن أدلة نفيها كذلك ، وقد تقدم بيانها ، **وأما أدلة وجودها** :

فمنها : قولهم في الاستدلال علىٰ وجود العقول : إن الله واحد من جميع الوجوه ، فلا يصدر عنه إلا واحد بسيط ، وهو العقل الأول ، ويصدر عن هـٰذا العقل بقية العقول العشرة على الوجه الذي ذكرناه فيما سبق[1] .

ووجه عدم تمام الدليل : أن انحصار الصادر عنه تعالىٰ في واحد مبني علىٰ أنه تعالىٰ فاعل بطريق الإيجاب ، والحق أنه تعالىٰ فاعل بالاختيار ، فلا مانع من تعدد آثاره وأفعاله .

ومنها : ما قالوه في الاستدلال علىٰ وجود النفس الإنسانية : من أن النفس محل للعلم ، وإذا كانت محلاً للعلم فلا جائز أن تكون عرضاً ؛ لما يلزمه من قيام العرض بالعرض ، فتعين أن تكون جوهراً ، وإذا كانت جوهراً فلا جائز أن تكون جوهراً متحيزاً ؛ إذ لو كانت كذلك لكانت متجزئة ، وحينئذ فإن قام العلم بشيء بكل جزء من أجزائه لزم انقسام العلم بانقسام محله ، وإن قام العلم بشيء بجزء ، والجهل بهـٰذا الشيء بجزء آخر . . لزم أن يكون الإنسان عالماً بالشيء جاهلاً به ، وإذا لم يجز أن تكون جوهراً متحيزاً كانت جوهراً مجرداً .

ووجه عدم تمام هـٰذا الدليل : أنه لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال فيه ؛ لجواز أن يكون حلوله فيه ليس حلول السريان .

ومنها : قولهم في الاستدلال علىٰ وجود النفوس الفلكية : إن حركة الفلك ليست طبعية ولا قسرية ؛ لأن الطبعية هي المطلوبة بالطبع ، والقسرية هي التي علىٰ خلاف الطبع ، ومثَّلوها بحركة النملة التي تمشي على العجلة في غير الجهة التي

---

(١) تقدم (ص ٣٨٦) .

علىٰ ما بُيِّنَ في المُطوَّلاتِ[1] .

[تحريجةٌ : هناكَ أعراضٌ لا يُشاهَدُ حدوثُها]:

الثاني : أنَّ ما ذُكِرَ لا يدلُّ علىٰ حدوثِ جميعِ الأعراضِ ؛ إذْ منها ما لم يُدرَكْ بالمُشاهدةِ حدوثُهُ ولا حدوثُ أضدادِهِ ؛ . . . .

تمشي إليها العجلة ، وإذا لم تكن طبعية ولا قسرية تعين أن تكون إرادية ، فيكون لها نفوس مجردة ؛ لأن إرادتها ليست ناشئة عن تخيل محض ، وإلا لامتنع دوامها علىٰ نظام واحد .

ووجه عدم تمام هـٰذا الدليل : أننا نمنع كون التخيل لا ينتظم ؛ لجواز أن يكون تخيل الفلك علىٰ خلاف تخيلنا .

قوله : (**علىٰ ما بين في المطولات**) قد علمت منه ما يكفي في هـٰذا المقام .

قوله : (**الثاني**) أي : البحث الثاني ، وهو وارد علىٰ قوله في دليل حدوث الأعراض : (أما الأعراض : فبعضها بالمشاهدة ، وبعضها بالدليل) ، **وحاصله** : أن الدليل أخص من المدعىٰ ؛ لأن المدعىٰ حدوث جميع الأعراض ، وما ذكره من الدليل لا يدل علىٰ حدوث جميعها .

قوله : (**أن ما ذكر**) أي : في دليل حدوث الأعراض .

وقوله : (**لا يدل علىٰ حدوث جميع الأعراض**) أي : وإنما يدل علىٰ حدوث بعضها مع أن المدعىٰ حدوث جميعها ، فالدليل أخص من المدعىٰ .

قوله : (**إذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه**) أي : إذ منها أعراض لم يدرك بالمشاهدة حدوثها ، فليست كالحركة بعد السكون ، والضوء بعد الظلمة ، والسواد بعد البياض ؛ فإن هـٰذه الأعراض أدرك بالمشاهدة حدوثها .

وقوله : (**ولا حدوث أضداده**) أي : ولم يدرك بالمشاهدة حدوث أضداد

---

(1) انظر « النبراس » (ص٢١٠) ، ويمكن التعويل على حدوثها بالسمع .

كالأعراضِ القائمةِ بالسماءِ مِنَ الأشكالِ والامتداداتِ والأضواءِ[1] .

والجوابُ : أنَّ هٰذا غيرُ مُخِلٍّ بالغرضِ ؛ لأنَّ حدوثَ الأعيانِ يستدعي حدوثَ الأعراضِ[2] ؛ ....

الأعراض ، فليست كالسكون الذي وجدت الحركة بعده ، والظلمة التي وجد الضوء بعدها ، والبياض الذي وجد بعده السواد ؛ فإن هٰذه الأعراض أدرك بالمشاهدة حدوث أضدادها .

قوله : (**كالأعراض القائمة بالسماء**) مثال لما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده .

وقوله : (**من الأشكال**) أي : الهيئات .

وقوله : (**والامتدادات**) أي : التي هي الطول والعرض والعمق .

وقوله : (**والأضواء**) أي : كضوء الشمس وضوء القمر وضوء سائر الكواكب ، وهٰذا كله بيان للأعراض القائمة بالسماوات .

قوله : (**والجواب : أن هٰذا...**) إلىٰ آخره ؛ أي : والجواب عن هٰذا البحث : أن هٰذا... إلىٰ آخره ، **وحاصله** : أن كون الدليل أخصَّ من المدعىٰ ؛ لكونه لا يدل علىٰ حدوث جميع الأعراض.. غير مخل بغرضنا الذي هو بيان حدوث جميع الأعراض ؛ لأن حدوث الأعيان الثابت بحدوث بعض الأعراض يستدعي حدوث سائر الأعراض .

قوله : (**غير مخل بالغرض**) أي : غير مضر في المقصود الذي هو بيان حدوث جميع الأعراض كما علمت .

قوله : (**لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض**) أي : لأن حدوث

---

(١) وكل هٰذا شُوهد حدوثه اليوم ، فلم يعد هناك معنىً للاعتراض .

(٢) وقد ثبت حدوث الأعيان بملازمة السماوات للحركة والسكون ، وهما حادثان ، فعدم مشاهدة حدوث باقي الأعراض لا يدل علىٰ قدمها ؛ لأنها قائمة بأعيان حادثة .

ضرورةَ أنَّها لا تقومُ إلا بها .

الأعيان الثابت بحدوث بعض الأعراض ـ كالحركة والسكون اللازمين لجميع الأعيان ـ يقتضي حدوث سائر الأعراض ، فحدوث بعض الأعراض كالحركة والسكون دليلٌ علىٰ حدوث الأعيان ، وحدوث البعض الآخر مدلولٌ لحدوث الأعيان .

ومن هـٰذا التقرير : ظهر لك أن كلام الشارح علىٰ تقدير مضاف ، وليس علىٰ ظاهره ؛ من أن حدوث الأعيان يستدعي حدوث جميع الأعراض ؛ لأنه يلزم منه المصادرة ؛ فإن حدوث بعض الأعراض كالحركة والسكون دليل علىٰ حدوث الأعيان ، وحدوث الأعيان دليل علىٰ حدوث جميع الأعراض ومن جملتها البعض الأول ، فيكون حدوث ذلك البعض دليلاً علىٰ نفسه .

قال العلامة عبد الحكيم : (وعندي أنه لا حاجة إلىٰ تقدير ذلك المضاف ؛ لأن اللازم أن يكون حدوث ذلك البعض المعلوم بالمشاهدة أو بالدليل دليلاً علىٰ حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالأعيان الحادثة)[1] ، وحينئذ فلا مصادرة .

وعلم من ذلك كله : أن الشارح لو بيَّنَ أولاً حدوث الحركة والسكون اللازمين لجميع الأعيان حتى الأفلاك والكواكب ، ثم بيَّنَ حدوث الأعيان بحدوث ما لا ينفك عنها من الأعراض كالحركة والسكون ، ثم بيَّنَ حدوث سائر الأعراض بحدوث الأعيان .. لسقط البحث الثاني وجوابه .

قوله : (ضرورة أنها لا تقوم إلا بها) أي : ضرورة أن الأعراض لا تقوم إلا بالأعيان ، فلو كانت قديمة لكانت سابقة عليها ، مع أنه لا وجود للعرض بدون محله .

---

(١) انظر « حاشيته على الخيالي » (ص٢١٣) .

[تحريجةٌ : الحادثُ قدمُهُ نوعيٌّ لا حقيقيٌّ]:

الثالثُ : أنَّ الأزلَ ليسَ عبارةً عن حالـةٍ مخصوصةٍ حتـىٰ يلزمَ مِنْ وجودِ الجسمِ

قوله : (الثالث) أي : البحث الثالث ، وهو وارد علىٰ قوله في بيان المقدمة الثانية : (فلأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل) ، وحاصله : منع الشرطيةَ قولُهُ : (لأن الأزل ليس عبارة عن وقت معين حتىٰ يقال : إن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل ، بل هو عبارة عن عدم الأولية ، أو عن استمرار الوجود . . .) إلىٰ آخره .

فإن قيل : إذا كان الأزل عبارة عما ذكر فكيف توصف الحركات الحادثة بالأزلية عند الفلاسفة مع أن كل حركة لها أول ، وليست مستمرة الوجود ، بل على التقضي وعدم الاستقرار ؟

أجاب الشارح عن ذلك بقوله : (ومعنىٰ أزلية الحركات . . .) إلىٰ آخره ، وأشار بذلك إلىٰ أن وصفها بالأزلية باعتبار نوعها ، لا باعتبار شخصها ، فما من حركة إلا وقبلها حركة أخرىٰ وهـٰكذا ، وهـٰذا الذي ذكرناه في معنىٰ أزلية الحركات هو مذهب الفلاسفة ، وهم يُسلِّمون حدوث الحركات بالشخص ، وإنما الكلام في الحركة المطلقة ، فيسلمون أنه يلزم من أزلية الأعيان أزلية الحادث ، لـٰكن يمنعون قولنا فيما تقدم : (وهو محال) بسند قدم الحادث بالنوع ، فلا يسلمون أن أزلية الحادث محال ؛ لقدمه بالنوع .

قوله : (أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة) أي : أن لفظ الأزل ليس معبراً به عن وقت مخصوص ؛ أي : معين .

وقوله : (حتىٰ يلزم . . .) إلىٰ آخره : مفرع على المنفي ، فهو منفي أيضاً .

وقوله : (من وجود الجسم) أي : أو الجوهر ، ولو عبر بالعين لشمل كلاً من الجسم والجوهر .

فيها وجودُ الحوادثِ فيها ، بل هو عبارةٌ عن عدمِ الأوَّليّةِ ، أو عنِ استمرارِ الوجودِ في أزمنةٍ مُقدَّرةٍ غيرِ مُتناهيةٍ في جانبِ الماضي .

ومعنىٰ أزليَّةِ الحركاتِ الحادثةِ : . . . .

وقوله : (وجود الحوادث) أي : التي لا يخلو الجسم عنها .

وقوله : (فيها) أي : في تلك الحالة المخصوصة .

قوله : (بل هو عبارة عن عدم الأولية ، أو عن استمرار الوجود) أي : بل لفظ (الأزل) معبر به عن عدم الأولية للشيء ، وجودياً كان أو عدمياً كعدمنا الأزلي ، **وعلىٰ هـٰذا التعريف** : يكون مفهوم الأزل عدمياً ، أو عن استمرار الوجود للشيء الوجودي فقط ، **وعلىٰ هـٰذا التعريف** : يكون مفهوم الأزل وجودياً ، و(أو) في كلامه لتنويع الخلاف في تعريف الأزل ، فهما تعريفان .

قوله : (في أزمنة مقدرة) أي : في أزمنة مفروضة ، وإنما قيد بذلك لأن الأزل لا زمان فيه عند المسلمين ، وأما عند الفلاسفة فالزمن قديم ؛ لأنه حركة الفلك ، وهي عندهم قديمة بالنوع ، فتكون الأزمنة عندهم محققة لا مقدرة ، فلا يظهر كونها مقدرة إلا عند المسلمين القائلين بحدوث حركة الفلك حتىٰ بالنوع .

وقوله : (غير متناهية في جانب الماضي) احترز بهـٰذا القيد عن الأبدية ، فإنها استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل .

قوله : (ومعنىٰ أزلية الحركات الحادثة . . .) إلىٰ آخره : قد علمت مما تقدم أنه **جواب عما يقال** : إذا كان الأزل عبارة عما ذكر فكيف توصف الحركات الحادثة بالأزلية عند الفلاسفة مع أن كل حركة لها أول وليست مستمرة الوجود ، بل على التقضي وعدم الاستقرار ؟

وحاصل الجواب : أن وصفها بالأزلية باعتبار نوعها ، لا باعتبار شخصها ، فما من حركة إلا وقبلها حركة أخرىٰ وهـٰكذا .

أَنَّهُ ما مِنْ حركةٍ إلا وقبلَها حركةٌ أخرىٰ لا إلىٰ بدايةٍ ، وهـٰذا هو مذهبُ الفلاسفةِ ، وهم يُسلِّمونَ أنَّهُ لا شيءَ مِنْ جزئيَّاتِ الحركةِ بقديمٍ ، وإنَّما الكلامُ في الحركةِ المُطلَقةِ .

والجوابُ : أنَّهُ لا وجودَ للمُطلَقِ ....

قوله : (أنه ما من حركة...) إلىٰ آخره ؛ أي : أن الحال والشأن ما من حركة... إلىٰ آخره .

وقوله : (لا إلىٰ بداية) أي : ويستمر ذلك في جانب الماضي لا إلىٰ أول .

قوله : (وهـٰذا هو مذهب الفلاسفة) أي : وهـٰذا الذي ذكرناه في معنىٰ أزلية الحركات هو مذهب الفلاسفة ؛ فإنهم يقولون بأنها قديمة بنوعها ، حادثة بشخصها .

وقوله : (وهم يسلمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم) أي : لأنهم يقولون بحدوثها كما علمت ، وكان الأولىٰ أن يأتي بفاء التفريع ؛ لأن هـٰذا يتفرع علىٰ ما قبله .

وقوله : (وإنما الكلام في الحركة المطلقة) أي : حيث قالت الفلاسفة بقدمها ؛ بمعنىٰ : أنه لا يجوز خلو الفلك عنها ، وقالت المسلمون بحدوثها ؛ لبطلان حوادث لا أول لها ، ومن هـٰذا تعلم : أن الفلاسفة يسلمون أنه يلزم من أزلية الأعيان أزلية الحادث ، لـٰكن يمنعون أن أزلية الحادث محال ؛ لقدم الحادث عندهم بالنوع .

قوله : (والجواب : أنه لا وجود...) إلىٰ آخره ؛ أي : والجواب عن هـٰذا البحث : أن الحال والشأن لا وجود... إلىٰ آخره ، وهـٰذا الجواب كما ترىٰ إنما يتعلق بآخر البحث المذكور ؛ لأنه رد لقولهم بقدم الحركة المطلقة ، مع تسليمهم أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم ، وإنما ترك الشارح صدر البحث بلا جواب لأنه مناقشة لفظية يسهل جوابها .

إلا في ضِمْنِ الجزئيِّ ، فلا يُتصوَّرُ قِدَمُ المُطلَقِ معَ حدوثِ كلٍّ مِنَ الجزئيَّاتِ .

ومحصله : أن الظرفية مجازية ؛ لأن المراد من كون الشيء ثابتاً في الأزل اتصافه بالأزلية ، وحينئذ يكون المراد من الشرطية المذكورة فيما تقدم أن ما لا يخلو عن الحوادث لو كان أزلياً لكان الحادث أزلياً ، وقد تقدم أن الفلاسفة يسلمون ذلك ، لـٰكن يمنعون قولنا : (وهو محال) لقدمه بالنوع عندهم ، وقد أجاب الشارح عن ذلك ، فتدبر .

قوله : (**إلا في ضمن الجزئي**) أي : علىٰ طريقة الشارح من أن الكلي له وجود في ضمن جزئياته ، **والتحقيق** : ما قاله السيد ؛ من أنه لا وجود له أصلاً ، لا بذاته ولا في ضمن جزئيه ؛ لأن الوجود الخارجي يقتضي التشخص والتعين ، بخلاف الوجود الذهني .

قوله : (**فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات**) أي : لأنه يلزم من حدوث كل من الجزئيات حدوثُ المطلق ، **ويرد علىٰ ذلك** : أن حدوث كل من الجزئيات إنما يستلزم حدوثَ المطلق إذا كانت الجزئيات متناهية ، أما إذا كانت غير متناهية فلا يستلزم حدوثُ كل من الجزئيات حدوثَ المطلق ؛ لأن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية ، فيأخذ من حيثية تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي ؛ وهو البداية . كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها ، فيأخذ أيضاً من حيثية تحققه في ضمنها حكم تلك الجزئيات ، وحينئذ فيكون المطلق قديماً مع حدوث كل من الجزئيات .

لـٰكن يلزم علىٰ ذلك اتصاف المطلق بالمتقابلات ؛ لأنه متصف بالبداية واللابداية ، إلا أن اتصافه بالبداية من حيث تحققه في ضمن كل جزئي ، واتصافه باللابداية من حيث تحققه في ضمن جميع الجزئيات ، ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات ؛ فإن الحيوان متصف بالضاحك واللاضاحك

[**تحريجةٌ : لو كانَ كلُّ جسمٍ في حيِّزٍ . . للزمَ عدمُ تناهي الأجسامِ**] :

الرابعُ : أنَّهُ لو كانَ كلُّ جسمٍ في حيِّزٍ لزمَ عدمُ تناهي الأجسامِ ؛ . . . .

بحسب الحيثيات ؛ فمن حيث كونه ناطقاً يتصف بأنه ضاحك ، ومن حيث كونه لا ناطقاً يتصف بأنه لا ضاحك .

وأيضاً : لو استلزمت بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق ، وصح ما ذكره الشارح من أنه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات . . لاستلزمت نهاية كل واحد من الجزئيات نهايةَ المطلق ، فيلزم ألا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي ؛ ضرورةَ أن كلاً من الجزئيات متناهٍ ، فيلزم أن يكون المطلق متناهياً ، مع أنكم لا تقولون به .

والأصوب أن يجاب عن هـٰذا البحث : بإبطال عدم تناهي الجزئيات ببرهان التطبيق ، وحينئذ يثبت تناهي الجزئيات بناء علىٰ برهان التطبيق ، وإذا كانت متناهية لها بداية كان المطلق كذلك ، فيلزم حدوثه قطعاً .

قوله : (**الرابع**) أي : البحث الرابع ، وهو وارد علىٰ قوله في بيان المقدمة الأولىٰ : (أما عدم الخلو عنهما : فلأن الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز) ، **وحاصله** : أن قولكم : (فلأن الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز) لا يصح ؛ لأنه يؤخذ منه قضية كلية قائلة : (كل جسم في حيز) وهي باطلة ؛ لأنه لو كان كل جسم في حيز لزم [عدم] تناهي الأجسام ، وهو باطل ببرهان التطبيق ، وكان الأولىٰ أن يقدم البحث الرابع على البحث الثالث ، مترجماً عما جعله رابعاً بالثالث ، وعما جعله ثالثاً بالرابع ؛ لكون ما جعله رابعاً متعلقاً ببيان المقدمة الأولىٰ ، وما جعله ثالثاً متعلقاً بالمقدمة الثانية ، كما علم مما تقدم .

قوله : (**أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام**) أي : أن الحال والشأن لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام ، وهو باطل ببرهان التطبيق كما علمت ، وإنما اقتصر على الجسم لأن هـٰذا البحث مبني علىٰ أن الحيز هو

لأنَّ الحيِّزَ هو السطحُ الباطنُ مِنَ الحاوي المُماسُّ للسطحِ الظاهرِ مِنَ المَحْوِيِّ .

والجوابُ : أنَّ الحيِّزَ عندَ المُتكلِّمينَ : هو الفراغُ المُتوهَّمُ الذي يشغلُهُ الجسمُ وتنفذُ فيهِ أبعادُهُ .

السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي ، والقائل بأن الحيز هو السطح المذكور منكر للجوهر الفرد .

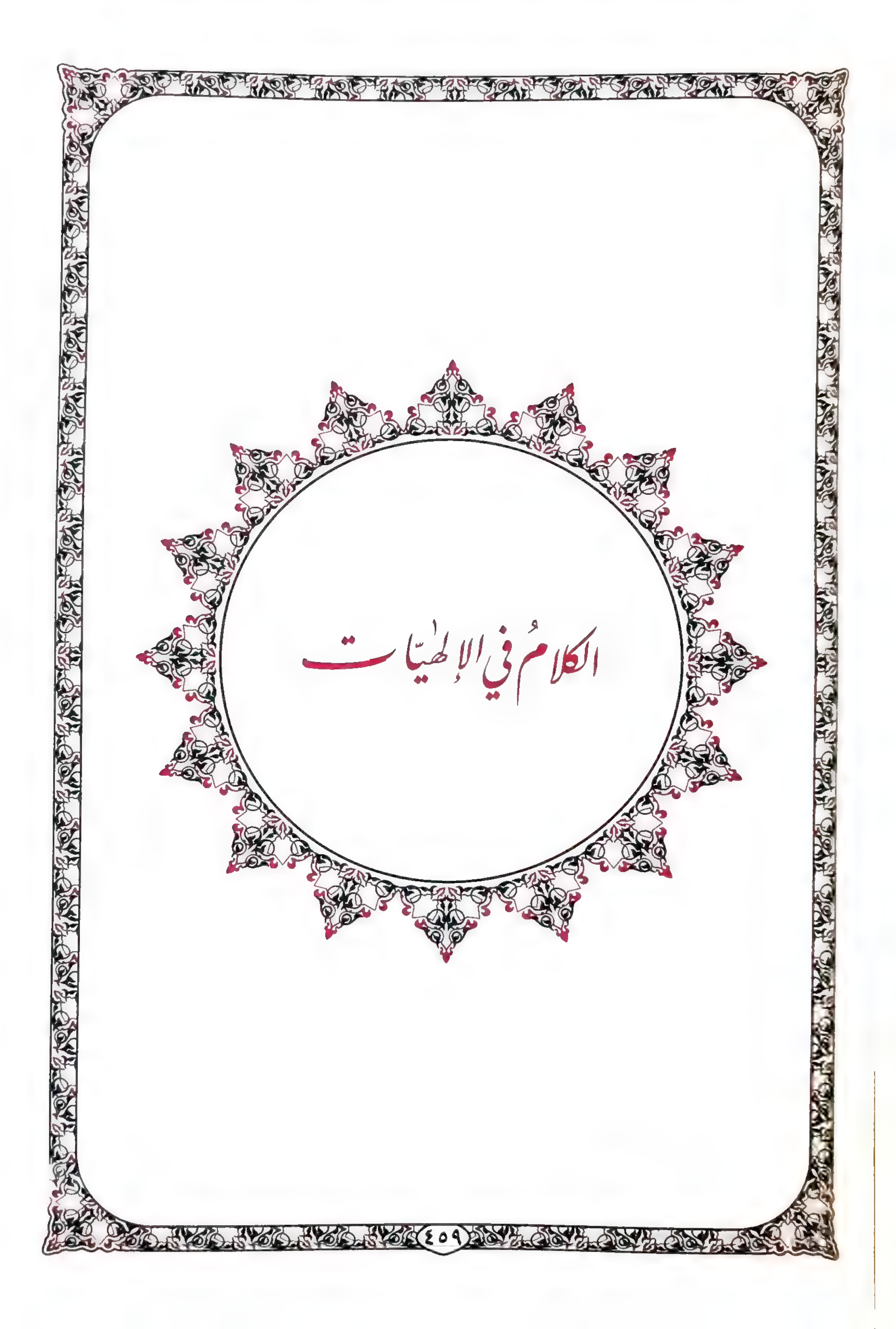
قوله : (**لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي**) أي : كالسطح الباطن من الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء مثلاً ، فلو كان كل جسم في حيز فلا بد أن يكون ذلك الحاوي محوياً وهٰكذا ، فيلزم عدم تناهي الأجسام ، وهو باطل ببرهان التطبيق كما تقدم .

قوله : (**والجواب** : **أن الحيز**. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : والجواب عن هٰذا البحث أن الحيز . . . إلىٰ آخره ، **وحاصله** : أن لزوم عدم تناهي الأجسام مبني علىٰ تفسير الحيز بما سبق ، وهو مذهب طائفة من الفلاسفة ، وأما علىٰ ما فسره به المتكلمون من الفراغ الموهوم . . فلا يلزم عدم تناهي الأجسام ؛ لأن الفراغ المذكور لا يستلزم الجسم ، بخلاف السطح المتقدم .

قوله : (**هو الفراغ المتوهم**) أي : هو الخلاء الموهوم الذي لا وجود له ، وإنما يتوهم أنه موجود وليس كذلك ، بل هو أمر اعتباري .

وقوله : (**الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده**) أي : الذي يحل فيه الجسم وتنفذ فيه أبعاده القائمة به التي هي الطول والعرض والعمق ، **والمراد بالأبعاد** : الجنس ، وإلا فقد يكون للجسم بُعدٌ واحد ؛ بأن يكون مركباً من جزأين فقط ، وإنما خص الجسم بالذكر لأن الكلام في الأجسام ؛ فإن كلام المعترض في الجسم ، والمقصود دفع كلامه ، وإلا فالحيز هو ما يشغله الجسم أو الجوهر ، بخلاف المكان ؛ فإنه ما يشغله الجسم فقط .

* * *



الكلامُ في الإلٰهيات

الكلام في وجوب الواجب تعالىٰ، وتنزيهاته [1]

ولـمَّا ثبتَ أنَّ العالمَ مُحدَثٌ ، ومعلومٌ أنَّ المُحدَثَ لا بدَّ لهُ مِنْ مُحدِثٍ ؛

قوله : (ولما ثبت أن العالم محدث) أي : بالدليل المذكور فيما سبق ، (ومعلوم أن المحدَث لا بد له من محدِث) أي : من الخارج ، لا مما تقدم ، وقوله : (ضرورة امتناع . . .) إلىٰ آخره علة لقوله : (ومعلوم أن المحدث . . .) إلىٰ آخره ، وقوله : (ثبت أن له محدثاً) جواب (لمَّا) .

والحاصل : **أن في المقام ثلاث مسائل** :

المسألة الأولىٰ : أن العالم محدَث ، وقد ذكرها المصنف فيما تقدم ، وقد سبق دليلها .

المسألة الثانية : أن العالم له محدِث ، وقد أشار الشارح إليها مع دليلها بقوله : (ولما ثبت . . .) إلىٰ آخره ، فأشار إلى الصغرىٰ بقوله : (أن العالم محدَث) ، وإلى الكبرىٰ بقوله : (ومعلوم أن المحدَث . . .) إلىٰ آخره ، وإلى المسألة المذكورة بقوله : (ثبت أن له محدِثاً) .

المسألة الثالثة : أن المحدِث للعالم هو الله تعالىٰ ، وسيذكر المصنف هـٰذه المسألة ، ودليلها السمع ؛ كقوله تعالى : ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام : ١] وغير ذلك من الآيات والأحاديث ، ولا مجال للعقل في ذلك .

وأشار الشارح بقوله : (العالم محدَث ، ومعلوم أن كل محدَث . . .) إلىٰ آخره ، دون أن يقول : (العالم ممكن ، ومعلوم أن كل ممكن . . .) إلىٰ آخره . . إلىٰ ما رجحه بعض المتأخرين من أن علة احتياج العالم إلى الصانع الحدوث ،

---

(١) العنوان من « النبراس » (ص٢١٥) .

وهو أحد أقوال أربعة ، ثانيها : أنها الإمكان ، **ثالثها** : أنها الإمكان بشرط الحدوث ، **رابعها** : أنها الإمكان والحدوث ، وجمهور المتكلمين على الأول ، وقال به الإمام الأشعري .

واعترض : بأن هاذا القول يستلزم أن يكون المعلول سابقاً علىٰ علته ؛ لأن احتياج العالم إلىٰ إيجاد الصانع سابق علىٰ حدوثه ، ويستلزم أيضاً أن يكون العبد مستغنياً عن موجده بعد حدوثه .

وأجيب عن الأول : بأن الحدوث علة غائية للاحتياج ، فيكون سابقاً قصداً وإرادة ، متأخراً خارجاً ؛ كالجلوس على السرير ، **وعن الثاني** : بأن العين لا تنفك عن عرض قطعاً ، وهو لا يبقىٰ زمانين عند الأشعري ، وقد قال ذلك فراراً مما ترتَّب علىٰ هاذا القول ، وحينئذ فتفتقر العين إلى الصانع افتقاراً لازماً .

قوله : (ضرورة امتناع . . .) إلىٰ آخره : صريح في أن ذلك الامتناع ضروري ، وليس كذلك ، بل يتوقف علىٰ إقامة الدليل ؛ ولذلك يستدلون عليه بأنه لو ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه راجحاً عليه بلا سبب ، وهو محال .

وقوله : (ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح) أي : ترجح أحد طرفي الممكن اللذين هما الوجود والعدم على الآخر من غير مرجح يرجحه ، مع كون الطرفين مستويين بالنسبة للممكن ؛ لأنه لا معنىٰ لكونه ممكناً إلا استواء الطرفين بالنسبة إليه .

وعبر بالترجح دون الترجيح : إشارة إلىٰ أن الحق أن الترجيح بلا مرجح جائز في الفاعل المختار ؛ كما في الهارب من سبع يختار في هروبه أحد الطرفين المتساويين في إمكان النجاة بكل منهما .

ثبتَ أنَّ لهُ مُحدِثاً .

[دليلا الحدوثِ والإمكانِ]:

(وَٱلْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ ٱللهُ تَعَالَىٰ) أيِ : الذاتُ الواجبُ الوجودِ الذي يكونُ وجودُهُ مِنْ ذاتِهِ ، . . . .

وكان الأنسب بما أشار إليه أولاً من أن علة احتياج العالم إلى الصانع الحدوث : أن يعبر بـ (المحدَث) بدل (الممكن) ، ولعله أشار به إلىٰ صحة كون العلة هي الإمكان أيضاً .

قوله : (ثبت أن له محدثاً) أي : بهـٰذا الدليل الذي أشار إليه بقوله : (ولما ثبت أن العالم محدث . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (والمحدث للعالم هو الله تعالىٰ) أي : الموجد للعالم هو الذات الواجب الوجود لا غيرها ، فالجملة تفيد الحصر ؛ أي : حصر المبتدأ في الخبر ، وأتىٰ بـ (العالم) اسماً ظاهراً مع أن المقام للضمير لتقدم ذكره سابقاً . . لطول الفصل ، أو لئلا يتوهم عود الضمير على العرض .

ولفظ الجلالة : علم على الذات المعينة ، فهو علم شخصي ، مدلوله جزئي لا كلي ، وإلا لم تفد (لا إلـٰه إلا الله) التوحيدَ ، وبذلك تعلم أن قولهم في تفسيره : الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد . . ليس جزءاً من الموضوع ، بل تعيين للموضوع ، وإلا كان كلياً وإن انحصر في جزئي .

قوله : (أي : الذات الواجب الوجود) أي : الذات المتصف بوجوب الوجود ، **ومعنىٰ وجوب الوجود** : أنه لازم لا يتخلف ؛ فلا يسبقه عدم ، ولا يلحقه عدم ، وقد استعمل (الذات) استعمال (الشيء) ، فذكَّر وصفها حيث قال : (الواجب الوجود) ، ولم يقل : (الواجبة الوجود) .

وقوله : (الذي يكون وجوده من ذاته) [ليس المراد] أن ذاته أثرت في وجوده ؛

ولا يحتاجُ إلىٰ شيءٍ أصلاً ؛ إذْ لو كانَ جائزَ الوجودِ لكانَ مِنْ جملةِ العالمِ ، . . .

لأن هٰذا كفر ، **بل المراد** : أن وجوده اقتضته ذاته ؛ أي : استلزمته فوجب ؛ لأن ما بالذات لا يتخلف ، فلا يقبل الانفكاك بوجه .

ومقتضىٰ قوله : (يكون وجوده من ذاته) أن الوجود ليس عين الذات ، وبعد ذلك فيحتمل : أنه حالٌ كما قال به بعضهم ، وأنه أمر اعتباري ، **وهو التحقيق** .

وقول الأشعري : بأن الوجود عين الموجود . . مؤوَّلٌ عند المحققين ، وإن أبقاها بعضهم علىٰ ظاهرها ؛ بأن المراد : أن الوجود ليس أمراً زائداً على الموجود بحيث يرىٰ في الخارج ، فلا ينافي أنه أمر اعتباري .

وقوله : (**ولا يحتاج إلىٰ شيء أصلاً**) من عطف أحد المتلازمين على الآخر ، وجعله بعضهم من عطف التفسير ، فيكون المراد من قوله : (يكون وجوده من ذاته) أنه لا يحتاج إلىٰ شيء أصلاً ، **وليس المراد منه** : أن ذاته علة في وجوده كما هو ظاهر العبارة .

وهل الضمير في (يحتاج) عائد للوجود أو للذات ؟ احتمالان كما يؤخذ من كلام العصام[1] .

قوله : (**إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم**) أي : إذا كان المحدِث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم ؛ **لأن العالم** : اسم لكل ما كان جائز الوجود .

فإن قيل : لا نسلم أنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ؛ لأن صفة الواجب تعالىٰ ، وكذا مجموع ذات الواجب وصفته . . مما يجوز وجوده علىٰ طريقة العضد ومن تبعه ؛ **أما الصفة** : فلأنه يقول بأنها ممكنة في ذاتها واجبة لغيرها ، **وأما المجموع** : فلأن إمكان الجزء يستلزم إمكان الكل ، فتكون الصفة وكذا المجموع

---

(١) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص١٣٤) .

. . . .

عنده مما يجوز وجوده ، ومع ذلك فليست من جملة العالم .

أجيب : بدفع مادة النقض ، وإثبات الملازمة الممنوعة : **أما الأول** : فلأن كون صفة الواجب تعالىٰ وكذا مجموع ذات الواجب وصفته مما يجوز وجوده علىٰ تلك الطريقة . . لا يضرنا ؛ لما فيه من تسليم المدَّعى الذي هو إثبات واجب الوجود .

وأما الثاني : فلأن كلامنا في الجائز المباين للواجب تعالىٰ ، ولا شك في صحة الملازمة حينئذ ؛ لأنه لا يرد كل من الصفة ومجموع الذات والصفة ؛ فإنه وإن كان جائزاً لـٰكن ليس مبايناً للواجب تعالىٰ ، مع أن المقصود في قولنا : (إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) الجائزُ المباين للواجب تعالىٰ كما علمت .

ونوقش في كون ذلك فيه تسليم المدعىٰ : بأن المدعىٰ ليس إثبات واجب الوجود كما زعمت ، وإنما هو حصر المحدِث للعالم في الذات الواجب الوجود كما استفيد من عبارة المصنف .

هـٰذا ؛ ويرد على الشرطية المذكورة أن يقال : الكلام في العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ، وحينئذ يجوز أن يكون المحدِث للعالم جائز الوجود ولا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ؛ بأن يكون من المجردات كالعقول ، وحينئذ فيصلح كونه محدثاً لذلك العالم ومبدأ له .

والجواب : بحمل (المحدِث) في قول المصنف (والمحدث للعالم هو الله تعالىٰ) على المحدث بالذات ؛ وهو الذي لا يحتاج إلىٰ غيره ، وحينئذ فلا يجوز أن يكون المحدث للعالم جائز الوجود أصلاً ؛ لأنه لو كان جائز الوجود ـ سواء كان من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ، أو من مطلق العالم ـ لم يصلح أن يكون محدِثاً بالذات للعالم ؛ لاحتياجه إلى العلة ، وهو خلاف الفرض ؛ لأن الفرض أنه محدِث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح ؛ لأن قوله فيما سبق : (ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح) صريحٌ في أن المراد : أنه لا بد من استناد

فلم يصلحْ مُحدثاً للعالمِ ومبدأً لهُ ، معَ أنَّ العالمَ اسمٌ لجميعِ ما يصلحُ عَلَماً علىٰ وجودِ مبدإٍ لهُ .

العالم إلىٰ محدِث مطلقاً ، سواء كان محدثاً بالذات أو بالغير ؛ لأنه هو الضروري ، والجواب بأن هـٰذا الدليل مبنيٌّ علىٰ نفي المجردات . . ليس بناصر ؛ لعدم تمام نفي المجردات كما تقدم .

قوله : (فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ له) أي : وإذا كان من جملة العالم فلم يصلح محدِثاً للعالم علىٰ مذهب المسلمين ؛ من أن جميع المحدثات مستندة إلى الله تعالىٰ بدون واسطة ، ولم يصلح مبدأ له علىٰ مذهب الفلاسفة ؛ من أن الممكنات بعضها مستند إلىٰ بعض حتىٰ تنتهي سلسلة الموجودات إلى الله تعالىٰ ، فيكون بعضها ناشئاً عنه تعالىٰ بلا واسطة ؛ وهو العقل الأول ، وبعضها ناشئاً عنه بواسطة ؛ وهو ما عدا العقل الأول ، فأشار بقوله : (محدِثاً للعالم) إلىٰ مذهب المسلمين ، وبقوله : (ومبدأ له) إلىٰ مذهب الفلاسفة .

وإنما لم يصلح محدثاً للعالم علىٰ مذهب المسلمين : لأنه يلزم عليه كونه محدثاً لنفسه ؛ فإنه إذا كان من جملة العالم مع كونه محدثاً لجميع العالم . . لزم أن يكون محدثاً لنفسه كما هو محدث لغيره .

وإنما لم يصلح مبدأ له علىٰ مذهب الفلاسفة : لأنه يلزم عليه كونه علة لنفسه ، فإذا كان من جملة العالم مع كونه مبدأ له ؛ أي : علة فيه . . لزم أن يكون علة لنفسه كما هو علة لغيره .

قوله : (مع أن العالم . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : علىٰ أن العالم . . . إلىٰ آخره ، فهو في معنى العلاوة .

وقوله : (اسم لجميع ما يصلح علماً علىٰ وجود مبدأ له) أي : اسم لجميع ما يصلح علامة ودليلاً علىٰ وجود مبدأ له ، فلو كان من جملة العالم لصلح علماً

وقريبٌ مِنْ هـٰذا ما يُقالُ[1] : أنَّ مبدأَ المُمكِناتِ بأسرِها لا بدَّ أنْ يكونَ واجباً ؛ إذْ لو كانَ مُمكِناً لكانَ مِنْ جملةِ المُمكِناتِ ، فلم يكنْ مبدأً لها .

علىٰ وجود مبدأ له ، والشيء لا يدل علىٰ نفسه ، فلا يكون مبدأ للعالم ومدلولاً له ؛ إذ لا يكون حينئذ من العالم ، فيلزم التناقض ؛ لأنه في هـٰذه الحالة يكون مبدأ للعالم ولا يكون مبدأ للعالم ، ويكون من العالم ولا يكون من العالم .

قوله : (وقريب من هـٰذا) أي : وقريب مما تقدم من قولنا : (المحدِث للعالم : هو الذات الواجب الوجود) مع قولنا : (إذ لو كان جائز الوجود. . .) إلىٰ آخره ، فالمشار إليه المذكورُ من الدعوىٰ ودليلها وإن قصره بعضهم على الدليل[2] .

وقوله : (ما يقال . . .) إلىٰ آخره : كان الأنسب (ما قيل. . .) إلىٰ آخره ؛ لأن هـٰذا الدليل صادر من الحكماء ، والدليل السابق صادر من المتكلمين ، والحكماء سابقون في الوجود على المتكلمين .

وقوله : (أن مبدأ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجباً) أي : من أن مبدأ الممكنات بجميعها لا بد أن يكون واجباً لذاته ، وهـٰذه الدعوىٰ قريبة من الدعوى السابقة .

وقوله : (إذ لو كان ممكناً لكان . . .) إلىٰ آخره ؛ إذ لو كان مبدأ الممكنات ممكناً لكان. . . إلىٰ آخره ، وهـٰذا الدليل قريب من الدليل السابق ، **والأول** : طريقه الحدوث ، **والثاني** : طريقه الإمكان ، ووجه القرب ظاهر ؛ إذ لا فرق بينهما إلا بحسب الحدوث والإمكان .

فإن قيل : كيف يكون الأول طريقه الحدوث مع أنه عبر فيه بجواز الوجود ؛ وهو معنى الإمكان ؟

---

(١) انتقال من دليل الحدوث إلىٰ دليل الإمكان ، والحاصل منهما واحدٌ .

(٢) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص١٣٥) .

[إبطالُ القولِ بالتسلسلِ]:

وقد يُتوهَّمُ أنَّ هـٰذا دليلٌ علىٰ وجودِ الصانعِ مِنْ غيرِ افتقارٍ إلىٰ إبطالِ التسلسلِ[1] ، ....

أجيب : بأن المنظور له فيه قوله : (لكان من جملة العالم) ، وإذا كان من جملة العالم كان حادثاً ؛ لما مر من أن العالم حادث بجميع أجزائه ، وقوله : (فلم يكن مبدأ لها) أي : وإذا كان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها ؛ لأنه يلزم عليه كون الشيء علة لنفسه ؛ فإنه إذا كان من جملة الممكنات مع كونه مبدأ لها ؛ أي : علة فيها . . لزم أن يكون علة لنفسه كما هو علة لغيره .

قوله : (وقد يتوهم . . .) إلىٰ آخره : **وجه توهم ذلك** : أن المتبادر من قوله : (فلم يصلح محدِثاً ومبدأ للعالم) في الأول ، وقوله : (فلم يكن مبدأ لها) في الثاني . . أنه لو لم يكن في الموجودات واجب لزم أن يكون وجود الممكنات لذواتها ، وهو محال ، فتأمل .

قوله : (أن هـٰذا دليل . . .) إلىٰ آخره : اسم الإشارة عائد إلى الدليل الأول ؛ لأنه المقصود بالكلام ، وأما الثاني فإنما ذكر لأجل الإخبار عنه بأنه قريب مما استدل به لأجل الاستدلال به ، هـٰذا هو المتبادر ، وإن جعله بعضهم عائداً إلى الثاني ، أو لكل منهما .

وقوله : (علىٰ وجود الصانع) أي : علىٰ وجوب وجوده .

قوله : (من غير افتقار إلىٰ إبطال التسلسل) أي : من غير احتياج إلىٰ إبطال التسلسل ، وهـٰذا هو محل التوهم كما لا يخفىٰ .

فإن قيل : مقتضىٰ ذلك أن هـٰذا الدليل مفتقر إلىٰ إبطال التسلسل ، وما ذكره

---

(١) قيل : المتوهِّم : صاحبُ « المواقف » . « فرهاري » (ص٢١٨) ، وعليه : ففي كلام الشارح ردٌّ علىٰ شيخه العضد ، وانظر « المواقف » (ص٧٤) وما بعدها .

. . . .

الشارح بقوله : (بل هو إشارة إلىٰ أحد أدلة إبطال التسلسل) إنما يفيد أن هـٰذا الدليل مستلزم لإبطال التسلسل ، وهو خلاف المدعى الذي هو افتقار هـٰذا الدليل إلىٰ إبطال التسلسل ؛ لأن الافتقار غير الاستلزام .

أجيب : بأن إبطال التسلسل إثبات بطلانه بإقامة الدليل الذي ينتج البطلان ، وإذا كان معنى الإبطال ما ذكر فالتمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل المشار إليه بهـٰذا الدليل افتقارٌ إلىٰ إبطاله ؛ إذ لا معنىً له إلا إقامة دليل ينتج البطلان ، وحينئذ فلا يرد السؤال المذكور .

وفي قوله : (إبطال التسلسل) دون أن يقول : (بطلانه) إشارةٌ إلىٰ ما قلناه من أن معنىٰ إبطال التسلسل إثبات بطلانه بإقامة دليل ينتج البطلان ، **لـٰكن أشار عبد الحكيم في آخر كلامه** : إلىٰ أن تعبير الشارح بالإبطال محمول على المسامحة ، ولهـٰذا غَيَّرَهُ في بعض النسخ إلى (البطلان) ، ثم قال : (فالإيراد المذكور في غاية القوة ، هـٰذا غاية تنقيح الكلام) انتهىٰ[1] .

واعترض على الشارح : بأنه لا وجه لتخصيص نفي الافتقار إلىٰ إبطال التسلسل بالذكر ؛ لأنه كما يتوهم عدم افتقاره إلىٰ إبطال التسلسل يتوهم عدم افتقاره إلىٰ إبطال الدور .

وأجيب : بأنه اكتفىٰ بتذكير التسلسل للدور ؛ لأن العادة جرت بذكرهما معاً ، فحيث ذكر التسلسل تذكَّر الواقف عليه الدور ، **ومن هـٰذا تعلم** : أن فيه إشارة إلىٰ أحد أدلة إبطال الدور كما فيه الإشارة إلىٰ أحد أدلة إبطال التسلسل ، وأحد الأدلة المشار إليه فيهما هو ما سيذكره الشارح بقوله : (وهو أنه لو ترتبت . . .) إلىٰ آخره ، وسيأتي تقريره في الاستدلال به علىٰ بطلان الدور .

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٢١٧) .

وليسَ كذلكَ ، ....

قوله : (وليس كذلك) أي : وليس الأمر مثل ذلك المتوهم ، فيكون الدليل المذكور مفتقراً إلىٰ إبطال التسلسل ؛ لأن ما يتوهم من أنه يلزم من كونه ليس مبدأ للممكنات أن يكون وجود الممكنات لذواتها الذي هو محال . . محلُّهُ ما لم يكن كل ممكن مستنداً إلىٰ ممكن آخر لا إلىٰ نهاية ، وهو معنى التسلسل ؛ فحينئذ يفتقر هـٰذا الدليل إلىٰ إبطال التسلسل .

واعترض ذلك : بأنه لا يخفىٰ عليك أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة بدون توقف علىٰ إبطال التسلسل ، فلا يكون هـٰذا الدليل متوقفاً علىٰ إبطال التسلسل ؛ لأنه متىٰ ثبت أن الممكنات ليست علة لنفسها ولا لبعضها . . كانت العلة خارجة عنها ؛ وهي الواجب .

وأما انقطاع تلك السلسلة فيحصل بضم مقدمات أخرىٰ إلى الدليل المذكور ، **وتلك المقدمات هي أن يقال** : ذلك الأمر الخارج عن السلسلة لا بد وأن يكون علة لبعض الممكنات ؛ ضرورة كونه علة للسلسلة ، وإلا لما كان علة لها ، وذلك البعض المستند إلى الخارج عن السلسلة لا بد وأن يكون طرفاً للسلسلة ، وإلا بأن كان في أثنائها لزم كون الواجب معلولاً ، وكون ما فرض خارجاً عن السلسلة داخلاً فيها إن كان الممكن الذي قبل البعض الذي أثر فيه الواجب علة لذلك الواجب ، ولا يخفىٰ أن ذلك محال ؛ فإن [كان] الممكن المذكور علة للبعض الذي أثر فيه الواجب . . لزم توارد علتين ـ وهما الواجب والممكن المذكور ـ علىٰ معلول واحد ؛ وهو هـٰذا البعض ، وهو محال أيضاً ، وحينئذ تعين أن يكون ذلك البعض طرفاً للسلسلة ، فتكون سلسلة الممكنات منقطعة عنده[1] .

فظهر من هـٰذا التقرير : أن أمر الافتقار بعكس ما ذكره الشارح ؛ لما تبين من أن

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٢١٨) .

بل هو إشارةٌ إلىٰ أحدِ أدلَّةِ إبطالِ التسلسلِ ؛ وهو أنَّهُ لو ترتَّبَتْ سلسلةُ المُمكِناتِ

إبطال التسلسل يفتقر إلىٰ هـٰذا الدليل ؛ ضرورة كونه مقدمة من مقدمات دليله ، لا كما زعمه الشارح من أن هـٰذا الدليل مفتقر إلىٰ إبطال التسلسل .

قوله : (بل هو إشارة إلىٰ أحد أدلة إبطال التسلسل) أي : بل الدليل المذكور ذو إشارة ؛ أي : فيه إشارة إلىٰ أحد أدلة إبطال التسلسل ، **ووجه كونه فيه إشارة إلىٰ ذلك** : أنه يتضمن بعض الدليل الآتي ؛ وهو قوله في ذلك الدليل : (ولا بعضها) ؛ لأن قوله : (إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ، فلم يصلح . . .) إلىٰ آخره يتضمن أن بعض الممكنات لا يصح أن يكون علة لها ، وهـٰذا هو بعض الدليل الآتي .

وكان مقتضى الظاهر أن يقول في الإضراب : (بل هو مفتقر إلىٰ إبطال التسلسل) ، لـٰكن قد علمت مما تقدم أن الإشارة إلىٰ أحد أدلة إبطال التسلسل تمسك بذلك الدليل ، والتمسك به افتقار إلىٰ إقامته التي هي إبطال التسلسل ، فما قاله الشارح في الإضراب مناسب أيضاً .

قوله : (وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وأحد الأدلة المشار إليه هو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات . . . إلىٰ آخره ؛ أي : بأن يكون كل منها معلولاً لما قبله فقط .

واعلم : أنه يمكن أن يستدل بهـٰذا الدليل علىٰ بطلان الدور كما يستدل به علىٰ بطلان التسلسل ؛ **بأن يقال** : مجموع المتوقفين اللذين توقف كل منهما على الآخر ؛ بأن يكون كل منهما أوجد الآخر . . ممكن ، فلا بد له من علة ، وهي لا تخلو : فإما أن تكون نفسه أو جزأه ، وهما باطلان ، أو خارجاً عنه ، وذلك الخارج لا بد أن يكون علة لبعضه ، فينقطع التوقف عنده ، فلا دور ؛ لعدم توقف ذلك البعض على الآخر حينئذ .

لا إلىٰ نهايةٍ . . لاحتاجَتْ إلىٰ علَّةٍ ، وهي لا يجوزُ أنْ تكونَ نفسَها ولا بعضَها ؛ لاستحالةِ كونِ الشيءِ علَّةً لنفسِهِ ولعِلَلِهِ ، . . . .

قوله : (لا إلىٰ نهاية) أي : بأن يكون كل ممكن معلولاً لممكن قبله من غير وقوف علىٰ حد في جانب الماضي .

قوله : (لاحتاجت إلىٰ علة) أي : لاحتاجت تلك السلسلة التي هي مجموع الممكنات إلىٰ علة مستقلة بالتأثير فيها ، وإنما احتاجت تلك السلسلة إلىٰ علة لأنها ممكن موجود ، وكل ممكن موجود له علة ؛ ضرورة امتناع ترجُّحِ أحد طرفي الممكن من غير مرجِّح .

فإن قيل : لا وجود لذلك المجموع ؛ لأن الممكنات المتعاقبة لا وجود لمجموعها في شيء من الأزمنة .

أجيب : بأن تلك الممكنات علل مؤثرة ، والعلل المؤثرة يجب اجتماعها ، فيكون مجموعها موجوداً .

قوله : (وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها) أي : وتلك العلة لا يجوز أن تكون نفس سلسلة الممكنات ، ولا بعض تلك السلسلة ، قليلاً كان أو كثيراً .

قوله : (لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) راجع لقوله : (لا يجوز أن تكون نفسها) ولقوله : (ولا بعضها) .

وقوله : (ولعلله) راجع لخصوص قوله : (ولا بعضها) .

ووجه استحالة كون الشيء علة لنفسه : أنه يلزمه تقدم الشيء علىٰ نفسه ؛ لأن العلة مقدمة علىٰ معلولها ، وتقدم الشيء علىٰ نفسه ظاهر الاستحالة .

ووجه استحالة كون الشيء علة لعلله : أنه يلزمه تقدم الشيء علىٰ علله التي يتوقف عليها وجوده ، فيكون الشيء سابقاً علىٰ علله ومسبوقاً بها ، وهـٰذا جمع بين النقيضين ، وهو محال بداهة .

بل خارجاً عنها ، فيكونُ واجباً ، فتنقطعُ السلسلةُ .

[**برهانُ التطبيقِ**]:

ومِنْ مشهورِ الأدلَّةِ : برهانُ التطبيقِ ؛ ....

ورجوع قوله : (لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) لقوله : (لا يجوز أن تكون نفسها) ظاهر ، وأما رجوعه لقوله : (ولا بعضها) فلأنه يلزم من كون العلة في سلسلة الممكنات بعضَها كونُ هـٰذا البعض أثراً في كل جزء من تلك السلسلة حتىٰ نفسه ، فقد لزم من ذلك علة في نفسه .

ورجوع قوله : (ولعلله) لخصوص قوله : (ولا بعضها) لأنه يلزم من كون العلة في سلسلة الممكنات بعضَها الذي أثر فيه ما قبله من الآخر كونُ هـٰذا البعض علة لعلله ، فقد لزم من ذلك كون الشيء علة لعلله .

قوله : (**بل خارجاً عنها**) أي : بل تكون العلة خارجاً عن سلسلة الممكنات .

وقوله : (**فيكون واجباً**) أي : وإذا كانت العلة خارجاً عن سلسلة المكنات كان واجباً ؛ لأنه بخروجه عن سلسلة الممكنات انتفىٰ عنه كونه ممكناً ، وإذا انتفىٰ عنه كونه ممكناً ثبت أنه واجب ؛ لأنه لا ثالث لهما من الموجودات ، **وظهر من هـٰذا** : أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة بدون توقف علىٰ إبطال التسلسل كما بيناه فيما سبق .

قوله : (**فتنقطع السلسلة**) أي : فتنقطع بذلك الخارج الذي هو واجب سلسلةُ الممكنات ، فيكون ثبوت انقطاع السلسلة متوقفاً علىٰ كون العلة خارجاً عن السلسلة ، لـٰكن لا بد من ضم مقدمات أخرىٰ كما تقدم .

قوله : (**ومن مشهور الأدلة : برهان التطبيق**) أي : ومن مشهور أدلة إبطال التسلسل برهان التطبيق ؛ الذي فيه تطبيق جملة علىٰ جملة أخرىٰ ؛ بأن يجعل آحاد إحدى الجملتين بإزاء آحاد الأخرىٰ .

. . . .

واعلم : أن البرهان السابق المذكور بقوله : (وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات . . .) إلىٰ آخره يبطل التسلسل في جانب العلل فقط ؛ لأنه مفروض في الممكنات التي أثر كل منها فيما بعده ، والعلل لا تكون إلا مجتمعة ؛ لأنه يجب اجتماعها مع معلولاتها ، فيكون البرهان السابق خاصاً بالأمور المجتمعة كما هو خاص بالعلل .

وهـٰذا البرهان ـ وهو برهان التطبيق ـ يشمل جانب العلل كالممكنات باعتبار كون كل منها علة فيما بعده ، وجانب المعلولات المجتمعة كالممكنات باعتبار كون كل منها معلولاً لما قبله ، أو المعلولات المتعاقبة كالحركات الفلكية ؛ فإن كل حركة منها تنعدم بما بعدها من الحركات ، وبهـٰذا البرهان ـ وهو برهان التطبيق ـ يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارِقة للأبدان الذي ذهب إليه أرسطو ومن تبعه ؛ حيث قال : (إن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية ؛ لاستنادها إلى اقتضاء الأدوار الفلكية التي لا تتناهىٰ)[1] ، وإنما قيد بالمفارِقة للأبدان لأن المتعلقة بالأبدان متناهية عنده أيضاً ؛ لتناهي الأبدان المتعلقة بها .

وإنما بطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة للأبدان لبرهان التطبيق ؛ لأنها مرتبة بحسب إضافتها إلىٰ أزمنة حدوثها وإن كانت موجودة الآن معاً ، فلا يرد **ما يقال** : كيف يجري فيها برهان التطبيق مع أنها لا ترتيب فيها ، وبرهان التطبيق لا يجري عند الحكماء إلا فيما فيه ترتيب ؟

فإن قيل : التطبيق في النفوس بحسب أزمنة حدوثها إنما يتم ـ كما ذكره بعض الأفاضل ـ إذا كانت لا تحدث آحادها إلا في أزمنة مرتبة ، وليس كذلك ، بل قد يحدث منها جملة في زمان كخمسة ، وجملة أخرىٰ أقل من الأولىٰ أو أكثر منها في

---

(١) نقله العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص٢١٨) .

وهو أنْ تفرضَ مِنَ المعلولِ الأخيرِ إلىٰ غيرِ النهايةِ جملةً ، وممَّا قبلَهُ ....

زمان آخر كأربعة أو عشرة ، فالجملتان متفاوتتان بحسب تفاوت الأبدان ، وقد تحدث منها آحاد في أزمنة مرتبة لترتب آحاد الأبدان في تلك الأزمنة ، وحينئذ فلا يحصل الانطباق في النفوس المذكورة بمجرد ترتب أجزاء الزمان .

أجيب : بأن ما ذكر من أنه قد يحدث منها جملة في زمان وجملة أخرىٰ أقل من الأولىٰ أو أكثر منها في زمان آخر . . إنما يدفع تطبيق الفرد بالفرد ، وهو غير لازم في التطبيق ، بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قلَّ أو كثر ، فيصح انطباق الأجزاء المرتبة ولو متفاوتة ؛ لأن كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية بتناهي الأبدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس عند القائل بعدم تناهيها .

وأما عند القائل بتناهيها فليست شرط حدوث النفوس ؛ لأن النفوس موجودة قبل الأبدان عند المسلمين ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : « خلقَ اللهُ الأرواحَ قبلَ الأجسامِ بألفِ مئةِ عامٍ »[1] .

قوله : (**وهو أن تفرض** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وبرهان التطبيق أن تفرض . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (**من المعلول الأخير**) مثَّله غيره (من المعلولات) ، كما يستفاد من قول « المواقف » و« شرحها » ؛ وهو أن تفرض من معلول ما سواء كان المعلول الأخير أو غيره . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (**إلىٰ غير النهاية**) أي : متصاعداً إلىٰ غير النهاية في جانب الماضي .

وقوله : (**جملة**) مفعول لقوله : (تفرض) .

وقوله : (**ومما قبله**) أي : وتفرض مما قبل المعلول الأخير إن ابتدأت في تلك الجملة بالمعلول الأخير ، فإن ابتدأت بغيره فرضت مما قبل ذلك الغير .

---

(١) انظر « الأسماء والصفات » للحافظ البيهقي (ص٣٤٣) ، و« تنزيه الشريعة » (١/ ٣٦٨) .

بواحدٍ مثلاً إلىٰ غيرِ نهايةٍ جملةً أخرىٰ ، ثم تُطبّقَ الجملتينِ ؛ بأنْ تجعلَ الأوّلَ من الجملةِ الأولىٰ بإزاءِ الأوّلِ مِنَ الجملةِ الثانيةِ ، والثانيَ بالثاني ، وهلمَّ جرّاً .

فإنْ كانَ بإزاءِ كلِّ واحدٍ مِنَ الأولىٰ واحدٌ مِنَ الثانيةِ . . . .

وقوله : (بواحد مثلاً) أي : أو بأكثر ، لكن بعدد معين متناهٍ .

وقوله : (إلىٰ غير نهاية) أي : متصاعداً إلىٰ غير نهاية في جانب الماضي .

وقوله : (جملة أخرىٰ) مفعول لـ (تفرض) المقدر ، وحينئذ فتصير الجملتان سلسلتين كل منهما ممكنات مترتبة غير متناهية فرضاً في جانب الماضي ، ولا يخفى أنهما في الحقيقة سلسلة واحدة ، فتحصيل الجملتين وجعلهما سلسلتين إنما هو بحسب فرض العقل دون الخارج كما قاله الشارح في « شرح المقاصد »[1] . ويصرح به كلامه هنا .

قوله : (ثم تطبق الجملتين) أي : فتلاحظ جميع آحاد الجملتين ، وتجعل الأول من إحدى الجملتين بالأول من الأخرىٰ ، والثاني بالثاني وهكذا ، لكن على وجه الإجمال لا علىٰ وجه التفصيل ؛ لأن القوة البشرية قاصرة عنه فيما وصف بعدم التناهي لغاية كثرته ، فلا يمكن الاستدلال بالتطبيق علىٰ هذا الوجه . فقول الشارح : (بأن تجعل الأول من الجملة الأولىٰ بإزاء الأول من الجملة الثانية . . . إلىٰ آخره ؛ أي : إجمالاً لا تفصيلاً ، (وهلم جراً) أي : واستمر علىٰ ذلك استمراراً ؛ بأن تجعل الثالث بالثالث ، والرابع بالرابع ، والخامس بالخامس وهكذا .

قوله : (فإن كان بإزاء كل واحد من الأولىٰ . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : فلا يخلو فإن كان بإزاء كل واحد من الأولىٰ . . . إلىٰ آخره .

---

(١) شرح المقاصد (١/ ١٦٧) .

كانَ الناقصُ كالزائدِ ! وهو محالٌ .

وإنْ لم يكنْ فقد وُجِدَ في الأولىٰ ما لا يُوجَدُ بإزائـهِ شيءٌ في الثانيةِ ، فتنقطعُ الثانيةُ وتتناهىٰ ، ويلزمُ منهُ تناهي الأولىٰ أيضاً ؛ لأنَّها لا تزيدُ على الثانيةِ إلا بقدْرٍ مُتناهٍ ، والزائدُ على المتناهي بقدْرٍ مُتناهٍ يكونُ مُتناهياً بالضرورةِ .

[بيانُ معنىٰ عدمِ تناهي الأعدادِ ومعلوماتِ اللهِ تعالىٰ ومقدوراتِهِ]:

وهـٰذا التطبيقُ إنَّما يكونُ . . . .

وقوله : (كان الناقص) أي : الذي هو الثانية .

وقوله : (كالزائد) أي : الذي هو الأولىٰ .

وقوله : (وهو محال) أي : وكون الناقص كالزائد محال بالبداهة .

وقوله : (وإن لم يكن) أي : وإن لم يكن بإزاء كل واحد من الأولىٰ واحد من الثانية .

وقوله : (فقد وجد في الأولىٰ ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية) أي : فقد وجد في آحاد الأولىٰ ما لا يوجد بإزائه شيء من آحاد الثانية .

وقوله : (فتنقطع الثانية وتتناهىٰ) أي : لأنه لم يوجد فيها شيء بإزاء ما وجد في الأولىٰ ، وحينئذ فقد انقطعت وتناهت .

وقوله : (ويلزم منه تناهي الأولىٰ أيضاً) أي : ويلزم من انقطاع الثانية وتناهيها تناهي الأولىٰ كما تناهت الثانية .

وقوله : (لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناهٍ) أي : كالواحد علىٰ ما قاله .

وقوله : (والزائد على المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهياً بالضرورة) أي : فتكون الأولىٰ متناهية بالضرورة .

قوله : (وهـٰذا التطبيق إنما يكون . . .) إلىٰ آخره : غرضه بذلك : **الجوابُ عما**

فيما دخلَ تحتَ الوجودِ ، دونَ ما هو وَهْميٌّ مخْضٌ ؛ . . . .

قد يقال : برهان التطبيق يمكن جريانه في مراتب الأعداد ولا يثبت تناهيها ، وكذلك يمكن جريانه في معلومات الله مع مقدوراته ولا يثبت تناهيها ، وحينئذ فلا يكون مبطلاً للتسلسل .

وحاصل الجواب : عدم تسليم إمكان جريانه في مراتب الأعداد وفي معلومات الله مع مقدوراته ؛ لأنه إنما يكون فيما يتصف بالوجود ، دون الأمر الوهمي .

قوله : (فيما دخل تحت الوجود) أي : فيما كان متصفاً بالوجود في الجملة ؛ بأن انعدم بعد وجوده ، فلا يشترط اجتماع جملته في الوجود ، بل يجري في الموجودات ولو متعاقبة ، فيجري في مثل الحركات الفلكية ، خلافاً للحكماء ؛ حيث قالوا : بأنه لا يجري إلا في الموجودات المجتمعة في الوجود ؛ لأن الأمور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان إلا واحد ، فلا يمكن التطابق فيها إلا باعتبار فرض وجود الآحاد ، والتطابق بحسب الاعتبار ينقطع بانقطاع الاعتبار ، ورده المتكلمون بأنه يكفي في التطبيق ملاحظة آحاد الجملتين علىٰ سبيل الإجمال ، وهو متحقق في الأمور المتعاقبة ، كما هو متحقق في الأمور المجتمعة .

قوله : (دون ما هو وهمي محض) أي : دون الأمر الذي هو عقلي محض ؛ بحيث لم يدخل تحت الوجود الخارجي ، فلا يجري فيه برهان التطبيق ، لـٰكن صرح الشارح في « شرح المقاصد » بأن الحق أنه إن كفىٰ في إتمام الدليل حكمُ العقل إجمالاً . . فالدليل جارٍ في الأمور الاعتبارية والموجودة ؛ لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل علىٰ سبيل الإجمال ، وإن لم يكف ذلك فيه ، بل اشترط ملاحظة آحاد الجملتين تفصيلاً . . لم يتم الدليل في الموجودات ؛ إذ لا سبيل للعقل إلىٰ ذلك .

فإنَّهُ ينقطعُ بانقطاعِ الوهْمِ ، فلا يردُ النقضُ بمراتبِ العددِ ؛ . . . .

قوله : (فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) أي : فإنما هو وهمي محض ينقطع بانقطاع الوهم ؛ لأن الذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له تفصيلاً ؛ لا مجتمعاً ولا متعاقباً ، فينقطع في حدٍّ ما ألبتة .

ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل فلا ضير أيضاً ؛ لأن كل ما دخل تحت الوجود بالملاحظة متعاقباً لا إلىٰ حد يكون متناهياً دائماً ، فجميع ما لاحظ الوهم وجوده متناهٍ ، **ونظيره** : نعيم الجنان ؛ فإن جميع ما وجد منه يكون متناهياً مع أنه لا يقف عند حد لا يوجد بعده آخر ، لـٰكن قد تقدم لك عن « شرح المقاصد » أنه اكتفىٰ بالإجمال لجري الدليل في الأمور الاعتبارية والموجودة .

هـٰذا ؛ وقد استشكل بأن انقطاع الأمور الاعتبارية بالنسبة للوهم ظاهر ، بخلافه بالنسبة إلىٰ علم الله تعالىٰ الشامل لكل شيء ، فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل لكل شيء مفصلة ، وكذا نسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالىٰ مفصلة ، وحينئذ فيمكن جريان برهان التطبيق في الأمور الاعتبارية التي لا تتناهىٰ كالمعدومات بالنسبة لعلمه تعالىٰ .

وأجيب : بأن علمه تعالىٰ بناء علىٰ مذهب الفلاسفة لا يتعلق بها تفصيلاً ، وإنما يتعلق بها مجملة ؛ لأن علمه تعالىٰ عندهم إنما يتعلق بالكليات دون الجزئيات ، لـٰكنهم كفروا بذلك ، **والحق** : أنه يتعلق بالجزئيات والكليات تفصيلاً ، فالإشكال باقٍ ، والجواب باطل .

قوله : (فلا يرد النقض. . .) إلىٰ آخره : مفرع علىٰ قوله : (وهـٰذا التطبيق. . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (بمراتب العدد) أي : كالواحد والاثنين والثلاثة إلىٰ ما لا نهاية له ؛

بأنْ تُطبِّقَ جملتينِ ؛ **إحداهما** : مِنَ الواحدِ لا إلىٰ نهايةٍ ، **والثانيةُ** : مِنَ الاثنينِ لا إلىٰ نهايةٍ ، **ولا بمعلوماتِ اللهِ ومقدوراتِهِ** ؛ فإنَّ الأولىٰ أكثرُ مِنَ الثانيةِ معَ لا تناهيهما ؛ **وذلكَ لأنَّ معنىٰ : لا تناهي الأعدادِ** . . . .

فالواحد مرتبة أولىٰ ، والاثنان مرتبة ثانية ، والثلاثة مرتبة ثالثة وهٰكذا .

قوله : (**بأن تطبق جملتين** . . .) إلىٰ آخره : تصوير لورود النقض بمراتب العدد ، فهو تصوير للمنفي ، لا للنفي .

وقوله : (**إحداهما : من الواحد لا إلىٰ نهاية**) أي : إحدى الجملتين مبتدأة من الواحد لا إلىٰ نهاية .

وقوله : (**والثانية : من الاثنين لا إلىٰ نهاية**) أي : والجملة الثانية مبتدأة من الاثنين لا إلىٰ نهاية ، فإذا طبقت الجملتين ذهب التطبيق لا إلىٰ نهاية ، ولم يلزم انتهاء مراتب الأعداد ، وقد علم الجواب عن ذلك مما سبق .

قوله : (**ولا بمعلومات الله ومقدوراته**) أي : ولا يرد النقض أيضاً بمعلومات الله مع مقدوراته ، **والمراد بمعلومات الله** : ما تعلق به علمه تعالىٰ من الواجبات والممكنات والممتنعات ، **والمراد بمقدوراته** : ما تعلقت به قدرته تعالىٰ من الممكنات تعلقاً صُلُوحياً قديماً لا تنجيزياً حادثاً ، وإن كان المقدور يطلق علىٰ ما تعلقت به قدرته تعالىٰ بكل من التعلقين ؛ لأن الأول غير متناهٍ ، والثاني متناهٍ ، والكلام في غير المتناهي ، لا في المتناهي ، وقد علم الجواب عن ذلك مما سبق .

قوله : (**فإن الأولىٰ أكثر من الثانية**) أي : فإن معلومات الله أكثر من مقدوراته ؛ لأن القدرة خاصة بالممكنات ، والعلم عام يتعلق بالممتنعات أيضاً ، فكل مقدور معلوم ولا عكس .

قوله : (**وذلك لأن معنىٰ: لا تناهي الأعداد**) [الأعداد] الجزئية ، وعدم ورود

والمعلوماتِ والمقدوراتِ : أنَّها لا تنتهي إلىٰ حدٍّ لا يُتصوَّرُ فوقَهُ آخرُ ، لا بمعنىٰ : أنَّ ما لا نهايةَ لهُ يدخلُ في الوجودِ ؛ فإنَّهُ مُحالٌ .

النقض بما ذكر ثابت[1] ، فاسم الإشارة عائد إلىٰ عدم ورود النقض بما ذكر ، وهو مبتدأ خبره محذوف .

وقوله : (أنها لا تنتهي إلىٰ حد لا يتصور فوقه آخر) أي : أن المذكورات لا تنتهي إلىٰ حد لا يتصور فوق ذلك الحد شيء آخر ، بل ما من شيء منها إلا ويتصور بعده شيء آخر ، فهـٰذه المذكورة ليست متناهية بهـٰذا المعنىٰ .

وقوله : (لا بمعنىٰ : أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود) أي : لا بمعنىٰ أنها لا نهاية لها مع دخولها تحت الوجود .

وقوله : (فإنه محال) أي : فإن دخول ما لا نهاية له في الوجود محال ، لـٰكن محل كونه محالاً في الحوادث ، لا في القديم ، فلا يرد صفات الله الكمالية ؛ فإنها لا نهاية لها وقد دخلت تحت الوجود لـٰكنها قديمة[2] ، فقوله فيما سبق : (وهـٰذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود) يقيد بكونه من الحوادث .

وتوضيح كلام الشارح : أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهناً ؛ لأن الذهن لا يقدر على استحضار ما لا يتناهىٰ ، وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات إلا قدراً متناهياً ، وما يقال : إنها غير متناهية . . معناه : عدم الانتهاء إلىٰ حد لا مزيد عليه ، **وخلاصته** : أنه لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية ، فيكون وصفها بعدم التناهي باعتبار أنها لو وجدت بأسرها كانت غير متناهية ،

---

(1) العبارة في الأصل قلقة ، وإليك نصَّها لتتأمَّله : (قوله : « وذلك لأن معنىٰ لا تتناهى الأعداد الجزئية » ، وعدم ورود النقض بما ذكر ثابت لأن معنىٰ لا تتناهى الأعداد ، فاسم الإشارة . . .) .

(2) كذا في الأصل ، ولعل العبارة : (لأنها قديمة) .

(**ٱلْوَاحِدُ**) يعني : أنَّ صانعَ العالَمِ واحدٌ ، ولا يمكنُ أنْ يصدقَ مفهومُ واجبِ الوجودِ إلا علىٰ ذاتٍ واحدةٍ .

فالمقصود من العلة في كلام الشارح قوله : (لا بمعنىٰ : أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود ؛ فإنه محال) وإنما أتىٰ بما قبله للإيضاح .

قوله : (**الواحد**) هـٰذا إشارة إلىٰ مبحث الوحدانية ، ثم إن كان المراد خصوص وحدة وجوب الوجود كان فيه رد على الثنوية ؛ فإنهم هم الذين يخالفون أهل السنة في وحدة وجوب الوجود ، ويزعمون أن هناك إلـٰهين : **أحدهما** : يخلق الخير ؛ وهو النور ، ويعنون به الله تعالىٰ ، **والآخر** : يخلق الشر ؛ وهو الظلمة ، ويعنون به إبليس ، وقيل : يعنون بالنور والظلمة حقيقتهما ، ويقولون بقدمهما .

وإن كان المراد وحدة وجوب الوجود وخواصها من كونه خالقاً للعالم بجميع جواهره وأعراضه ، ومدبراً لجميعه ، ومستحقاً للعبادة ونحو ذلك . . كان فيه رد علىٰ جميع الفرق الضالة ؛ من الثنوية وغيرهم ؛ كالمعتزلة القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، وبأن مدبر الشرور والقبائح الشيطان ، والفلاسفة القائلين بخلق العقل العاشر وهو العقل الفياض لعالم الكون والفساد علىٰ ما سبق في بيان مذهبهم ، والوثنية القائلين بأن مع الله من يستحق العبادة كالأصنام .

قوله : (**يعني : أن صانع العالم واحد**) أفاد الشارح بذلك أن الواحد خبر ثانٍ عن (المحدثِ للعالم) ، وليس صفة لله كما قد يتوهم من قول المصنف ، والمحدث للعالم هو الله الواحد ، لـٰكن كان الأولىٰ للشارح أن يقول : (يعني : أن محدث العالم واحد) لأنه الأنسب بعبارة المصنف ، والخطب يسير .

وقوله : (**ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا علىٰ ذات واحدة**) أي :

[تقريرُ برهانِ التمانعِ]:

والمشهورُ في ذلكَ بينَ المُتكلِّمينَ[1] : برهانُ التمانعِ . . . .

لا يمكن بل يمتنع أن يصدق مفهوم واجب الوجود ـ أي : الذي وجوده واجب بحيث لا يقبل الانتفاء ـ إلا علىٰ ذات واحدة هي ذاته تعالى العلية ، وكان الأنسب أن يقول : (واحِد) بالتذكير ؛ لأن الأدب في حق ذاته تعالىٰ عدم التأنيث وإن كان جائزاً باعتبار اللفظ .

وفي هـٰذه العناية إشارة إلىٰ دفع توهم استدراك قول المصنف : (الواحد) بعد ذكر كلمة (الله) بناءً علىٰ أن الله تعالىٰ عَلَمٌ للجزئي الحقيقي ، وهو لا يكون إلا واحداً ؛ وهو الذات العلية ، فالوحدة مستفادة من كلمة (الله) ، وحينئذ يكون ذكر (الواحد) بعده مستدركاً .

وحاصل الدفع : أن الوحدة المستفادة من لفظ الجلالة وحدةُ الذات ، والمراد بالوحدة ها هنا الوحدة في صفة وجوب الوجود ، لا في الذات ، وهـٰذا التوهم ـ أعني : توهم استدراك ذكر الوحدة بعد ذكر لفظ الجلالة مع دفعه بما أشار إليه الشارح ـ آتٍ في قوله تعالىٰ : ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص : ١] فيتوهم أن قوله تعالىٰ : ﴿ أَحَدٌ ﴾ مستدرك بعد كلمة ﴿ ٱللَّهُ ﴾ ، بناء علىٰ أن الله علم للجزئي الحقيقي ، وهو لا يكون إلا واحداً ، ويدفع بأن المراد بـ (الأحد) وحدته في وجوب الوجود ، لا في الذات ، فتأمل .

قوله : (**والمشهور في ذلك بين المتكلمين : برهان التمانع**) أي : والمشهور من الأدلة في إثبات كون صانع العالم واحداً ، وأنه لا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا علىٰ ذات واحدة بين المتكلمين من أهل السنة وغيرهم . . البرهانُ المبني

---

(١) قال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٨٦) واصفاً دلالة التمانع : (هي أشهر دلالات أهل التوحيد) .

المشارُ إليهِ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] .

وتقريرُهُ : أَنَّهُ لو أمكنَ إلـٰهانِ لأمكنَ بينَهما تمانعٌ ؛ . . . .

علىٰ فرض التمانع ، ويؤخذ من ذلك أن هناك أدلة أخرىٰ غير برهان التمانع ، وهو كذلك ، واحترز بقوله : (بين المتكلمين) عن الحكماء ؛ فإن لهم براهين أخر بحسب أصولهم .

وقوله : (المشار إليه بقوله تعالىٰ . . .) إلىٰ آخره : نعت لـ (برهان التمانع) ، **ووجه الإشارة** : أن لزوم الفساد للتعدد إنما هو باعتبار أن التعدد يستلزم إمكان التمانع ، كما سيذكره الشارح في تقرير الدليل .

قوله : (﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾) أي : لو كان فيهما جنس الآلهة الصادق بالواحد غير الله . . لخرجتا عن هـٰذا النظام المشاهد ؛ كأن تسقط السماوات على الأرض ؛ لما يكون بين الآلهة من التمانع والتخالف كما جرت به العادة ، أو لم يتكوَّنا ويوجدا علىٰ ما سيأتي من الخلاف .

وعلم من ذلك : أن (إلا) بمعنىٰ (غير) صفة لآلهة ، وإنما لم تجعل للاستثناء لأن المعنىٰ عليه : لو كان فيهما آلهة مستثنىً منهم الله لفسدتا ، فيفيد : لو كان فيهما آلهة لم يستثنَ منهم الله لم تفسدا ، ولا شك في بطلان ذلك .

قوله : (وتقريره : أنه لو أمكن إلـٰهان . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وتقرير برهان التمانع المشار إليه بالآية : أن الحال والشأن لو أمكن إلـٰهان . . . إلىٰ آخره ، **والمراد** : إلـٰهان صانعان قادران على الكمال والاختيار ، فلا يرد منع الملازمة التي أفادتها الشرطية بأن معنى الإلـٰهين الواجبان ، ولا يلزم من إمكان الواجبين إمكانُ التمانع بينهما ؛ لاحتمال أن يكون أحد الواجبين صانعاً قادراً ، والآخر بخلافه ؛ بأن يكون معطلاً أو موجِباً ، وحينئذ لا يمكن التمانع بينهما ؛ أما علىٰ تقدير كونه معطلاً فظاهر ، وأما علىٰ تقدير كونه موجِباً فلأنه حيث كانت الآثار صادرة عن أحدهما

. . . .

بطريق الإيجاب كانت واجبة ، فلا تتعلق إرادة الآخر بها ؛ لأن الإرادة لا تتعلق إلا بالممكنات ، فقول الشارح في تقرير المدعىٰ : (ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا علىٰ ذات واحدة) محلُّ تأمل ؛ لأنه يقتضي أن المدعىٰ نفي تعدد الواجب مطلقاً ، وهـٰذا الدليل إنما يدل علىٰ نفي الصانعين القادرين على الكمال والاختيار ، فيكون الدليل أخص من المدعىٰ .

وقد أجيب عن ذلك بجوابين :

أحدهما : أن يخص المدعىٰ ؛ بأن يقال : مراده فيه الوجوب علىٰ وجه الصنع والقدرة التامة ، كما يدل عليه قوله : (يعني : أن صانع العالم واحد) فإنه يقتضي أن الكلام في وحدة الصانع ، لا في وحدة الواجب مطلقاً ، وحينئذ يكون الدليل مطابقاً للمدعىٰ .

أو يقال[1] : لا حاجة إلىٰ هـٰذا التخصيص ؛ لأن الواجب لا يكون إلا صانعاً قادراً تام القدرة ، فإن التعطل ـ وهو عدم الصنع ـ وكذا الإيجاب . . نقصان ، فلا يكون المعطل وكذا الموجب واجباً ، وعلىٰ هـٰذا فلا يكون الدليل أخص من المدعىٰ ؛ لأن الإلـٰهين بمعنى الواجبين ، وهما لا يكونان إلا صانعين قادرين على الكمال .

لـٰكن يرد علىٰ هـٰذا الجواب المقتضي لكون الإيجاب نقصاً : أن طريقة الفخر ومن تبعه أن الواجب ـ وهو الله تعالىٰ ـ موجِبٌ في صفاته ، ولذا قال في « شرح المقاصد » : (استناد الصفات عند من يثبتها ليس إلا بطريق الإيجاب) انتهىٰ[2] .

فإن أجيب بالفرق بين إيجاب الصفات وإيجاب غيرها : بأن الأول كمال ،

---

(١) وهو الجواب الثاني .

(٢) شرح المقاصد (٢/ ٧٥) .

والثاني نقص . . رد : بأن هـٰذا الفرق مشكل ، **وقيل** : ليس مشكلاً ؛ لأن صفات الواجب كمالات ، ولا شك أن إيجاب الكامل للكمالات لا يكون نقصاً ، بخلاف إيجاب غير الكمالات ، **وبحث فيه** : بأن إفاضة الوجود على الممكنات خير وكمال ، فيلزم أن يكون بطريق الإيجاب .

وفي هـٰذا الدليل وهو برهان التمانع بحثان :

البحث الأول : النقض الإجمالي ؛ وهو المنع المتعلق بجملة الدليل ؛ بأن يقال : دليلكم بجميع مقدماته باطل ؛ لأنه يجري في مادة مع تخلف المدلول عنه ؛ بناء علىٰ طريقة العضد كالشارح من أنه تعالىٰ موجِب لصفاته ، وهي ممكنة في نفسها ؛ فلو فرض تعلق إرادته بإعدام ما أوجبه ذاته من صفاته تعالىٰ لكونه ممكناً في نفسه ، وكل ممكن مقدور لله تعالىٰ ، وحينئذ فلا يخلو : فإما أن يحصل مقتضى الذات وهو وجود الصفات ، ومقتضى الإرادة وهو انعدام الصفات ، وإنه محال ؛ لما يلزمه من اجتماع النقيضين ؛ وهما وجود الصفات ولا وجودها ، أو لا يحصل أحدهما ، فإن لم يحصل مقتضى الإرادة يلزم العجز في الواجب المنافي للألوهية . أو لم يحصل مقتضى الذات يلزم تخلف المعلول وهو الصفات عن علته التامة وهي الذات ، وهـٰذا خلف .

البحث الثاني : الحلُّ المسمىٰ عندهم بالنقض التفصيلي ، وهو المنع المتعلق بمقدمة معينة من مقدمات الدليل ، وتلك المقدمة في هـٰذا الدليل هي مقدمة لزوم عجز أحدهما ؛ بأن يقال : لا نسلم أنه لو حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر ؛ لأن عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز ؛ لأنه ليس من متعلقات القدرة ؛ فإنها إنما تتعلق بالممكنات الصرفة ، ألا ترىٰ أنه تعالىٰ لا يقدر علىٰ إعدام المعلول مع وجود علته التامة ، فلا تتعلق قدرته تعالىٰ بإعدام حركة الخاتم مع وجود حركة الإصبع ؛ لأنه يلزم عليه تخلف المعلول عن علته التامة ، ولا شك أن إرادة

بأَنْ يُرِيدَ أحدُهما حركةَ زيدٍ والآخرُ سكونهُ ؛ لأنَّ كلاً منهما في نفسِهِ أمرٌ مُمكِنٌ ،

أحد الإلـٰهين وجودَ شيء مثلاً كحركة زيد تحيل عدمه ، وحينئذ فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزاً .

والجواب عن البحثين المذكورين : أنَّا نفرض التعلقين معاً ونقول : المراد من الدليل : لو أمكن إلـٰهان لأمكن التمانع بينهما ؛ بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه معاً ، وهـٰذا لا يمكن جريانه في صورة النقض الإجمالي ؛ لأن اقتضاء الذات بطريق الإيجاب سابق ؛ لكونه أزلياً ، وحينئذ فلا تتعلق به الإرادة بعد ذلك ، فلا تمانع ، ولا يتم الحلُّ المذكور أيضاً ؛ لأنه حيث فرضنا التعلقين معاً يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف ؛ لعدم تقدم أحدهما على الآخر .

واعترض هـٰذا الجواب بالنسبة للنقض الإجمالي : بأنه يجوز أن يكون تعلق الإرادة أزلياً ، وحينئذ فيجوز أن يفرض اقتضاء الذات وتعلق الإرادة معاً ، فيجري في صورة النقض المذكورة(١) .

قوله : (**بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه**) تصوير للتمانع ، **فالمراد بالتمانع** : إرادة كل من الإلـٰهين مقدوراً معيناً مضاداً لما يريده الآخر في وقت معين ؛ إذ لا تمانع في وقتين .

وقوله : (**لأن كلاً منهما في نفسه أمر ممكن**) تعليل للملازمة التي أفادتها الشرطية بعد تصويرها بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه ، **فكأنه قال** : وإنما لزم من إمكان التعدد إمكان التمانع المصور بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه ؛ لأن كلاً منهما بالنظر لذاته مع قطع النظر عن اجتماعه مع الآخر أمرٌ ممكن .

---

(١) انظر « حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٢٢٤ـ٢٢٥) ، و« حاشية الخيالي » (ص٨٧) .

وكذا تعلُّقُ الإرادةِ بكلٍّ منهما ؛ إذْ لا تضادَّ بينَ الإرادتينِ ، بل بينَ المُرادينِ ،

وقوله : (**وكذا تعلق الإرادة بكل منهما**) من تتمة التعليل للملازمة المذكورة ؛ أي : ومثل كل من الحركة والسكون في الإمكان بالنظر لذاته . . تعلق الإرادة بكل منهما ؛ فتعلق إرادة أحد الإلـٰهين بحركة زيد وتعلق إرادة الآخر بسكونه بالنظر لذاته وقطع النظر عن اجتماعه مع الآخر . . أمر ممكن ، فإذا كان كل من الحركة والسكون بالنظر لذاته ممكناً ، وكان تعلق الإرادة بكل منهما كذلك . . لزم من إمكان إلـٰهين إمكانُ التمانع بينهما .

وقوله : (**إذ لا تضاد بين الإرادتين**) تعليل لقوله : (وكذا تعلق الإرادة بكل منهما) ، **ومراده بالتضاد هنا** : المعنى اللغوي ؛ وهو التدافع والتنافي ، والكلام علىٰ حذف مضاف ؛ أي : لا تدافع بين تعلقي الإرادتين .

وقوله : (**بل بين المرادين**) أي : بل التضاد بمعنى التدافع بين المرادين ؛ وهما حركة زيد وسكونه ؛ لاتحاد محلهما ، ولا يلزم من وجود التضاد بين المرادين وجود التضاد بين الإرادتين ؛ أي : بين تعلقيهما ؛ لأن كلاً من الإرادتين إنما تعلق بأمر ممكن في نفسه ، وليس المراد بالتضاد هنا خصوص المعنى الاصطلاحي ؛ لأن الضدين يجوز أن يحصلا في محلين .

فعلىٰ تقدير تحقق التضاد بين الإرادتين : لا خلل في صحة الدليل ؛ لتعدد محلهما ، وحينئذ فلا حاجة إلىٰ نفي التضاد بينهما ؛ لما علمت من أن الضدين يجوز أن يحصلا في محلين ، فيكون نفي التضاد بينهما عبثاً محضاً ، وأيضاً المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد بالمعنى الاصطلاحي ، بل يكون أيضاً في التضايف وتقابل العدم والملكة ، وحينئذ فلا كفاية في نفي التضاد الاصطلاحي .

وقال بعض الأفاضل : خص التضاد بالنفي لأن التعلقين ثبوتيان ، فلو ثبت بينهما تنافٍ لكانا متضادين .

وحينئذٍ : إمَّا أنْ يحصلَ الأمرانِ فيجتمعَ الضدانِ ، أو لا فيلزمَ عجزُ أحدِهما ، وهو أمارةُ الحدوثِ والإمكانِ ؛ ....

قوله : (وحينئذ . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا بيان للازم الشرطية المذكورة ، والمعنىٰ : وحينئذ حصل بينهما تمانع بالفعل ، ويحتمل أن المعنىٰ : وحينئذ أمكن بينهما تمانع ، والأول أولىٰ ؛ لأن قوله : (إما أن يحصل الأمران . . .) إلىٰ آخره بحسب ظاهره ؛ وهو الحصول بالفعل . . لازم للتمانع بالفعل ، لا لإمكانه .

وقوله : (إما أن يحصل الأمران) أي : إما أن يوجد المرادان ؛ وهما حركة زيد وسكونه .

وقوله : (فيجتمع الضدان) أي : واجتماع الضدين محال ؛ لأنه يستلزم اجتماع النقيضين ؛ وهما الحركة ولا حركة ، أو السكون ولا سكون ؛ فإن السكون يتضمن لا حركة ، والحركة تتضمن لا سكون .

وقوله : (أو لا) أي : أو لا يحصل الأمران ؛ بأن لم يحصل شيء منهما ، أو حصل أحدهما دون الآخر ، فهو صادق بصورتين .

وقوله : (فيلزم عجز أحدهما) أي : في الصورتين السابقتين ، وتزيد الصورة الأولىٰ بعجز الآخر ، فاللازم فيها عجزهما ، وإنما اقتصر الشارح على التفريع علىٰ لزوم عجز أحدهما طلباً للإيجاز .

قوله : (وهو أمارة الحدوث والإمكان) أي : والعجز دليلهما القطعي ، فليس المراد بالأمارة الدليل الظني ، حتىٰ يرد بأن الظن لا يفيد في المطالب اليقينية ، خصوصاً في إثبات التوحيد ، بل المراد بها الدليل القطعي ؛ لأن العجز يلزمه الاحتياج ؛ وهو نقص يستحيل عليه تعالىٰ بالإجماع القطعي .

فإن قيل : عدم حصول المراد إن كان عجزاً يلزم أن تقول المعتزلة بعجز الله تعالىٰ ؛ لأنهم يقولون بأن الله تعالىٰ أراد طاعة الفاسق ولا تحصل ، مع أنهم لا يقولون بعجزه تعالىٰ .

لما فيهِ مِنْ شائبةِ الاحتياجِ ، فالتعدُّدُ مُستلزِمٌ لإمكانِ التمانع المُستلزِمِ للمُحالِ ، فيكونُ مُحالاً .

أجيب : بأنه لا يلزم أن تقول المعتزلة بعجزه تعالىٰ ؛ **لأن الإرادة عندهم قسمان** :

إرادة قطعية : ويسمونها مشيئة قسر وإلجاء ، وهم لا يقولون بالتخلف عنها .

وإرادة تفويضية : مثل أن تقول لعبدك : أريد منك كذا ولا أجبرك عليه ، وهم يقولون بجواز التخلف عنها .

والعجز إنما هو تخلف المراد عن المشيئة القطعية ، وأما المشيئة التفويضية فلا عجز في التخلف عنها ، وحينئذ لا يلزم أن تقول المعتزلة بعجزه تعالىٰ .

واعلم : أن عطف الإمكان على الحدوث من عطف العام على الخاص ؛ إذ يلزم من الحدوث الإمكان دون العكس ؛ فإن المعدوم يتصف بالإمكان ولا يتصف بالحدوث ؛ لأنه الموجود بعد عدم .

قوله : (**لما فيه من شائبة الاحتياج**) تعليل لكون العجز أمارة الحدوث ، وإنما قال : (من شائبة الاحتياج) ولم يقل : (من الاحتياج) المشعر بالاحتياج المحض ؛ لأن وجوب وجود ذلك الأحد لكونه إلـٰهاً يقتضي عدم الاحتياج ، فعجزه فيه شائبة الاحتياج فقط ، لا الاحتياج المحض .

قوله : (**فالتعدد. . .**) إلىٰ آخره : مفهم علىٰ ما تقرر من الملازمة في الشرطية وإبطال اللازم .

وقوله : (**مستلزم لإمكان التمانع**) كما تفيده الملازمة في الشرطية .

وقوله : (**المستلزم للمحال**) أي : كما يفيده بطلان اللازم ، والأصوب أن قوله : (المستلزم للمحال) صفة للتمانع لا للإمكان ؛ لأن التمانع بالفعل هو الذي يستلزم المحال الذي هو اجتماع الضدين ، أو عجز أحد الإلـٰهين .

وقوله : (**فيكون محالاً**) أي : فيكون التعدد محالاً ، وهـٰذا هو نتيجة القياس الذي ذُكرت شرطيتُهُ في قوله : (لو أمكن إلـٰهان. . .) إلىٰ آخره ، وأشير

[عبارةٌ موجزةٌ في تقريرِ صفةِ الوَحْدانيّةِ]:

وهـٰذا تفصيلُ ما يُقالُ : إنَّ أحدَهما إنْ لم يقدرْ علىٰ مُخالفةِ الآخرِ.. لزمَ عجزُهُ ، وإنْ قَدَرَ لزمَ عجزُ الآخرِ .

[تقريرُ برهانِ التواردِ]:

وبما ذكرنا يندفعُ ما يُقالُ : ....

لاستثنائيته بقوله : (وحينئذ إما أن يحصل....) إلىٰ آخره .

قوله : (وهـٰذا تفصيل ما يقال...) إلىٰ آخره ؛ أي : ما ذكر في بيان بطلان لازم الشرطية تفصيل ما يقوله : (بعض المتكلمين...) إلىٰ آخره .

وقوله : (إن أحدهما إن لم يقدر علىٰ مخالفة الآخر.. لزم عجزه) أي : إن أحد الإلـٰهين إن لم يقدر علىٰ مخالفة الإلـٰه الآخر في مراده.. لزم عجزه ؛ لأن الأول سدَّ عليه طريق إيجاد مراده بإيجاد ضده ، وهـٰذا هو الشق الثاني في التفصيل السابق المذكور بقوله أولاً : (لزم عجز أحدهما) .

وقوله : (وإن قدر لزم عجز الآخر) أي : وإن قدر علىٰ مخالفة الآخر في مراده لزم عجز الآخر ؛ لأن إيجاد ضد ما أراده الآخر يستلزم انتفاء مراده ، وهـٰذا أيضاً هو الشق الثاني في التفصيل الذي قد علمته ، وحينئذ فلا يظهر جعل ما تقدم تفصيلاً لهـٰذا ؛ لأن هـٰذا بعض ما تقدم .

قوله : (وبما ذكرنا) أي : من جعل اللازم في الشرطية إمكان التمانع ، لا التمانع بالفعل كما صنعه بعض المتكلمين ، ومن جعل التمانع ممكناً في نفسه ، وإنما جاءت الاستحالة من غيره ؛ وهو كون المرادين ضدين في محل واحد ووقت واحد ، ومن جعل تعلق الإرادة بكل من الحركة والسكون في نفسه أمراً ممكناً أيضاً ؛ لعدم التضاد بين الإرادتين .

وقوله : (يندفع ما يقال...) إلىٰ آخره ؛ أي : يندفع عن برهان التمانع

إِنَّهُ يجوزُ أَنْ يتَّفقا مِنْ غيرِ تمانعٍ ، أو أَنْ تكونَ الممانعةُ والمخالفةُ غيرَ ممكنةٍ ؛ لاستلزامِها المُحالَ ، ....

ما يقال في الاعتراض على غير الوجه الذي ذكره الشارح ، **وحاصله** : منع الملازمة في الشرطية لأحد أمور ثلاثة :

الأول : جواز اتفاقهما من غير تمانع .

والثاني : جواز أن تكون الممانعة والمخالفة مستحيلة ؛ لاستلزامها المحال .

والثالث : جواز أن يمتنع اجتماع الإرادتين كما يمتنع إرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً .

قوله : (إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع) أي : إن الحال والشأن يجوز أن يتفق الإلـٰهان من غير حصول تمانع بينهما ، وهـٰذا مدفوع بجعل اللازم في الشرطية إمكان التمانع ، لا التمانع بالفعل .

وحاصل الدفع : أن إمكان التمانع كافٍ في إثبات المطلوب ؛ لاستلزامه المحال .

وقوله : (أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة) أي : أو يجوز أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة ؛ بأن تكون مستحيلة ، وعطف (المخالفة) على (الممانعة) عطف تفسير .

وقوله : (لاستلزامها المحال) أي : لاستلزام الممانعة والمخالفة المحال السابق الذي هو اجتماع الضدين أو عجز أحد الإلـٰهين ، وهـٰذا مدفوع بجعل التمانع ممكناً في نفسه ، وإنما جاءت الاستحالة من غيره ؛ وهو كون المرادين ضدين في محل واحد ووقت واحد .

وحاصل الدفع : أن الممانعة والمخالفة في نفسها ممكنة ، والاستحالة إنما جاءت من الغير .

أو أنْ يمتنعَ اجتماعُ الإرادتينِ ؛ كإرادةِ الواحدِ حركةَ زيدٍ وسكونَهُ معاً .

[آيةُ إثباتِ الوحدانيةِ حُجَّتُها إقناعيَّةٌ] :

واعلمْ : أنَّ قولَهُ تعالىٰ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] حُجَّةٌ إقناعيَّةٌ ، ....

وقوله : (أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين) أي : أو يجوز أن يمتنع اجتماع تعلقي الإرادتين بحركة زيد وسكونه في وقت واحد ، فهو علىٰ حذف مضاف .

وقوله : (كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً) أي : كما يمتنع تعلق إرادة الواحد بحركة زيد وسكونه معاً ؛ لأن اجتماعهما مستحيل ، والإرادة لا تتعلق بالمستحيل ، وهـٰذا مدفوع بجعل تعلق الإرادة بكل من الحركة والسكون في نفسه أمراً ممكناً لعدم التضاد بين الإرادتين ؛ أي : بين تعلقيهما ، وهـٰذا بخلاف تعلق إرادة الواحد بحركة زيد وسكونه معاً ؛ لاتحاد محل الإرادة ، فقياس تعلق الإرادتين علىٰ تعلق الإرادة الواحدة قياسٌ مع الفارق .

وحاصل الدفع : أن إرادة كل منهما أمر ممكن في نفسه ؛ لعدم التضاد بين الإرادتين ، وقد وقع هنا في بعض الحواشي والشروح ما يخالف ذلك ، فتأمله[1] .

قوله : (واعلم : أن قوله تعالىٰ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ حجة إقناعية) أي : تفيد إقناعاً للمسترشدين ، وإن لم تفد إفحاماً للجاحدين ، **وعلىٰ هـٰذا** : فدلالة الآية علىٰ عدم التعدد ظنية ، **وهـٰذا** مبني علىٰ أن المراد بالفساد في **الآية** : **الخروج عن هـٰذا النظام المشاهد** ؛ بأن تسقط السماء على الأرض ،

---

(١) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص١٤٧ـ ١٤٨) ، و« حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٢٢٥) .

والراجح أن الآية حجة قطعية ؛ أي : يقينية تفيد القطع ، وعلىٰ هـٰذا فدلالة الآية علىٰ عدم التعدد يقينية ، **وهـٰذا مبني علىٰ أن المراد بالفساد في الآية** : **عدم التكون** ؛ أي : عدم الوجود ، وقد جرىٰ علىٰ ذلك الشارح في « شرح المقاصد » حيث قال : (إن أريد بالفساد في الآية عدم التكون **فتقريره أن يقال** : لو تعدد الإلـٰه لم تتكون السماء والأرض ؛ أي : بالفعل كما هو الظاهر المتبادر ؛ لأن تكوُّنهما إما بمجموع القدرتين بحيث صارت القدرتان كالقدرة الواحدة ، أو بكل منهما بحيث تكون كل واحدة مستقلة ، أو بإحداهما دون الأخرىٰ ، **والكل باطل** .

أما بطلان الأول : فلأن من شأن الإلـٰه كمال القدرة ، وتكونهما بمجموع القدرتين منافٍ لكمال القدرة ؛ لأنه يقتضي نقص القدرة .

وأما بطلان الثاني : فلامتناع توارد علتين مستقلتين علىٰ معلول واحد ، وتكونهما بكل من القدرتين يقتضي توارد علتين مستقلتين علىٰ معلول واحد ؛ لأنه يستلزم دخول المقدور الواحد تحت قدرتين مستقلتين .

وأما بطلان الثالث : فلأنه ترجيح بلا مرجح ؛ لأن نسبة الممكنات إلى الإلـٰهين على السوية ، وحينئذ تكوُّنُهما بإحدى القدرتين دون الأخرىٰ ترجيحٌ بلا مرجح) انتهىٰ كلامه مع ما زدناه عليه لبيانه[1] .

ويرد عليه : أن الترديد بين الأمور الثلاثة لا يخلو : فإما علىٰ تقدير التمانع الفرضي بين الإلـٰهين ، وإما على الإطلاق ؛ أي : عدم التقييد بتقدير التمانع على ما هو الظاهر القريب إلى الفهم .

فإن كان علىٰ تقدير التمانع الفرضي بين الإلـٰهين فحينئذ يرد منع الملازمة ؛ بأن يقال : لا نسلم أنه يلزم من تعدد الإلـٰه عدم تكون السماء والأرض المبني علىٰ تقدير

---

(١) شرح المقاصد (٢/ ٦٣) .

. . . .

التمانع الفرضي ؛ لأن وجود الإلـٰهين لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلاً ؛ لجواز اتفاقهما .

وإن كان على الإطلاق : فحينئذ يمكن اختيار الأول ؛ وهو أن تكونهما بمجموع القدرتين ، ونمنع أن ذلك ينافي كمال القدرة ؛ لأن كمال القدرة في نفسها لا ينافيه تعلقها بحسب الإرادة علىٰ وجه يكون للقدرة الأخرىٰ مدخل فيه ؛ لأنه علىٰ وفق الإرادة ، فيجوز أن تكون السماء والأرض بمجموع القدرتين بحسب الإرادة علىٰ هـٰذا الوجه ، كما في أفعال العباد عند الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني علىٰ ما نسب إليه من أنه ذهب إلىٰ أن أفعال العباد بمجموع قدرة الله وقدرة العبد[1] ، وإن كانت قدرة الله كاملة في نفسها ، إلا أن إرادته تعالىٰ تعلقت بها علىٰ وجه يكون لقدرة العبد مدخل فيها .

وكذا يمكن اختيار الثالث ؛ وهو أن تكونهما بإحدى القدرتين دون الأخرىٰ ، ونمنع أن ذلك ترجيح بلا مرجح ؛ لجواز أن يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر ، أو يفوض بإرادته تكوين الأمور إلى الآخر ، ولا استحالة فيه ؛ لأنه حينئذ ترجيح بمرجح .

هـٰذا ؛ والتحقيق في هـٰذا المقام : أنه إن حملت الآية الكريمة علىٰ نفي تعدد الصانع مطلقاً ؛ أي : سواء كان مؤثراً في السماء والأرض أم لا .. **فهي حجة إقناعية ؛ لأن الملازمة عادية لا عقلية** علىٰ ما بينه الشارح ، لـٰكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض ؛ حيث قال تعالىٰ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] إذ ليس المراد بالظرفية في السماء والأرض التمكن فيهما وإن كان هو المعنى الحقيقي ؛ لاستحالة ذلك على الإلـٰه ، وإنما المراد بها

(١) انظر « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد » (ص٩٠) ، و« حاشية السيالكوتي » عليه (ص٢٢٧) .

....

التأثير فيهما ، **والمعنىٰ** : لو كان المؤثر فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ؛ أي : لم تكونا ، **فالحق حينئذ** : أن الملازمة عقلية ، **والآية حجة قطعية إذ لا** جائز أن يؤثرا فيهما بكل من القدرتين علىٰ أن كلاً منهما علة مستقلة ؛ لأن توارد علتين مستقلتين علىٰ معلول واحد باطل ، وحينئذ فتأثيرهما : **إما علىٰ سبيل الاجتماع** ؛ بحيث يكون مجموع القدرتين علة واحدة ، **وإما علىٰ سبيل التوزيع** ؛ بأن يكون المؤثر في بعض منهما إلـٰهاً وفي البعض الآخر إلـٰهاً ، وحينئذ فيلزم انعدام كل من السماء والأرض إن كان التأثير علىٰ سبيل الاجتماع ، أو انعدام بعضهما إن كان علىٰ سبيل التوزيع ؛ لإمكان التمانع بينهما في الحالتين فلا يكون أحدهما صانعاً مع كونه جزء علة في الحالة الأولىٰ ، أو علة تامة في الحالة الثانية ، فيفسد ـ أي : لا يوجد ـ هـٰذا العالم المحسوس كلاً في الأولىٰ أو بعضاً في الثانية ، وعدم وجود العالم كلاً أو بعضاً [باطل] ؛ لثبوت وجوده بالحس والمشاهدة .

ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق ـ أي : سواء كان الصانع مؤثراً في السماء والأرض أم لا ـ **بأن يقال** : لو تعدد الواجب لزم ألا يكون العالم ممكناً فضلاً عن كونه موجوداً ، وإلا بأن كان العالم ممكناً لأمكن التمانع المستلزم للمحال الذي هو اجتماع الضدين أو عجز أحد الإلـٰهين ؛ لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين اللذين هما التعدد وإمكان شيء من الأشياء ، فإذا فرض التعدد يلزم ألا يوجد شيء من الأشياء ؛ لئلا يمكن التمانع المستلزم للمحال المذكور .

واعترض هـٰذا التوجيه : بأن انتفاء إمكان العالم لا يستلزم الفساد ؛ لجواز أن يكون واجباً .

وأجيب : بأن كونه واجباً علم بطلانه مما سبق ، وحينئذ يكون انتفاء إمكانه مستلزماً للفساد .

والملازمةُ عاديةٌ ، علىٰ ما هو اللائقُ بالخَطابيَّاتِ ؛ فإنَّ العادةَ جاريةٌ بوجودِ التمانعِ والتغالبِ عندَ تعدُّدِ الحاكمِ ، علىٰ ما أُشيرَ إليهِ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [المؤمنون : ٩١] .

قوله : (والملازمة عادية) بيان لكون الآية حجة إقناعية ، فالواو للتعليل ؛ أي : وإنما كانت الآية حجة إقناعية ؛ لأن الملازمة بين تعدد الإلـٰه والفساد المفسر بالخروج عن هـٰذا النظام المشاهد . . عاديةٌ لا عقلية .

واعترض : بأن كون الملازمة عادية لا يستلزم كون الآية حجة إقناعية ؛ لأن العادة موجبة للجزم الذي لا يحتمل النقيض ؛ كعلمنا بأن جبل أُحُد حجر ، وأما احتمال انقلابه ذهباً فبمجرد فرض العقل ، وذلك لا يوجب عدم الجزم الذي لا يحتمل النقيض .

وأجيب : بأن العادة موجبة للجزم المذكور في الشاهد لا في الغائب ، علىٰ أن العادة إذا كانت أغلبية كما هنا لا تفيد الجزم ، وقد صرح الآمدي بأن تلك الملازمة ليست خارجة عن مسالك الظن[(١)] .

وقوله : (علىٰ ما هو اللائق بالخطابيات) أي : جرياً علىٰ ما هو اللائق بالخطابيات التي تناسب أفهام العامة ، **والخطابيات** ـ بفتح الخاء المعجمة ـ : نسبة إلى الخطابة ؛ وهي عند أهل المنطق : قياس مؤلف من مقدمات مقبولة أو مظنونة .

قوله : (فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم) تعليل لقوله : (والملازمة عادية) ، وعطف (التغالب) على (التمانع) من عطف التفسير .

وقوله : (علىٰ ما أشير إليه بقوله تعالىٰ : ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾) أي : جرياً علىٰ ما أشير إليه بهـٰذه الآية من لزوم وجود التمانع والتغالب لتعدد الحاكم ، وإنما

---

(١) انظر « أبكار الأفكار » (٢/١٠٦) .

وإلا : فإنْ أُرِيدَ الفسادُ بالفعلِ ؛ أي : خروجُهما عن هـٰذا النظامِ المشاهدِ . . فمُجرَّدُ التعدُّدِ لا يستلزمُهُ ؛ لجوازِ الاتِّفاقِ على هـٰذا النظامِ ، وإنْ أُرِيدَ إمكانُ الفسادِ فلا دليلَ على انتفائِهِ ، . . . .

كان ذلك مشاراً إليه بالآية وليس معنىً لها ؛ لأنها في تعدد الإلـٰه لا في تعدد الحاكم ؛ بدليل صدر الآية ، ونصُّها : ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [المؤمنون : ٩١] ، فيكون تعدد الحاكم مقيساً على تعدد الإلـٰه .

قوله : (وإلا) أي : وإلا تكن حجة إقناعية ، والملازمة عادية . . فلا يخلو .

وقوله : (فإن أريد الفساد بالفعل) أي : فإن أريد بالفساد في قوله تعالىٰ : ﴿ لَفَسَدَتَا ﴾ الفسادُ بالفعل .

وقوله : (أي : خروجهما عن هـٰذا النظام المشاهد) أي : خروج السماء والأرض عن النظام القائم بهما ؛ ككون السماء مرتفعة من غير عمد ، وكون الأرض منبسطة ، وإنما فسر الفساد بالخروج عن هـٰذا النظام المشاهد لا بعدم الوجود ؛ لأن التمانع في العادة لا يفضي إلى الانعدام بالكلية ، بل يفضي إلى الاختلال .

وقوله : (فمجرد التعدد لا يستلزمه) أي : فمجرد تعدد الإلـٰه لا يستلزم الفساد بالفعل ، وهـٰذا منع الملازمة علىٰ تقدير أن يكون المراد الفساد بالفعل .

وقوله : (لجواز الاتفاق علىٰ هـٰذا النظام) أي : لجواز اتفاق الإلـٰهين علىٰ هـٰذا النظام المشاهد ، وهـٰذا سندٌ لمنع الملازمة على التقدير المذكور .

وقوله : (وإن أريد إمكان الفساد) أي : وإن أريد بالفساد في قوله تعالىٰ : ﴿ لَفَسَدَتَا ﴾ إمكانُ الفساد ، ويكون معنىٰ قوله تعالىٰ : ﴿ لَفَسَدَتَا ﴾ : لأمكن فسادهما .

وقوله : (فلا دليل على انتفائه) أي : فلا دليل على انتفاء إمكان الفساد، وهـٰذا

بلِ النصوصُ شاهدةٌ بطيِّ السماواتِ ورفْعِ هـٰذا النظامِ ، فيكونُ مُمكِناً لا محالـةَ .

[تحريجةٌ : المُلازَمةُ قطعيةٌ ، ودلالةُ الآيةِ برهانيةٌ]:

لا يُقالُ : الملازمةُ قطعيةٌ ، والمرادُ بفسادِهما عدمُ تكوُّنِهما ؛ ....

منع للاستثنائية القائلة : (لـٰكن إمكان الفساد باطل) أي : منتف .

والحاصل : أن هـٰذا الدليل المصرح بشرطيته في قوله تعالىٰ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] إما أن يراد بالفساد فيه الفساد بالفعل ، أو إمكان الفساد ؛ فإن أريد الفساد بالفعل منعت الملازمة ، وإن أريد إمكان الفساد منع بطلان اللازم ؛ أي : انتفاؤه .

قوله : (بل النصوص شاهدة بطي السماوات ورفع هـٰذا النظام) أي : بل النصوص القرآنية والسنية شاهدة بطي السماوات ورفع هـٰذا النظام المشاهد ؛ **فمن النصوص الشاهدة بطي السماوات** : قوله تعالىٰ : ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ﴾ [الأنبياء : ١٠٤] ، **ومن النصوص الشاهدة برفع هـٰذا النظام** : قوله تعالىٰ : ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ [إبراهيم : ٤٨] .

وقوله : (فيكون ممكناً لا محالة) أي : لأن وقوع الرفع بالفعل يستلزم إمكانه ؛ إذ لا يقع في الوجود إلا الممكن ، **فالوقوع أدلُّ دليل على الإمكان** .

والغرض من قوله : (بل النصوص شاهدة . . .) إلىٰ آخره : الترقي في المنع والمبالغة فيه ؛ حيث انتقل من نفي الدليل على انتفاء إمكان الفساد إلىٰ كون النصوص شاهدة بثبوت الإمكان .

قوله : (لا يقال : الملازمة قطعية ، والمراد بفسادهما عدم تكونهما) أي : لا يقال ذلك اعتراضاً علىٰ جعل الملازمة عادية المبني علىٰ أن المراد بفسادهما

بمعنىٰ : أنَّهُ لو فُرِضَ صانعانِ لأمكنَ بينَهما تمانعٌ في الأفعالِ ، فلم يكنْ أحدُهما صانعاً ، فلم يُوجَدْ مصنوعٌ .

لأنَّا نقولُ : إمكانُ التمانعِ لا يستلزمُ إلا عدمَ تعدُّدِ الصانعِ ، . . . .

خروجهما عن هـٰذا النظام ، **وحاصله** : أنا لا نسلم أن الملازمة عادية حتىٰ تكون الآية حجة إقناعية ، بل الملازمة قطعية لكونها عقلية ، **والمراد بفسادهما** : عدم تكونهما ؛ أي : عدم وجودهما ، وليس المراد به الخروج عن هـٰذا النظام بالفعل أو الإمكان كما تقدم .

وقوله : (بمعنىٰ . . .) إلىٰ آخره : بيان لكون الملازمة قطعية ، وأشار بذلك إلىٰ أن في الآية إضمار واسطتين : **الأولىٰ** : إمكان التمانع ، **الثانية** : انتفاء كون أحدهما صانعاً ، فلزوم الفساد ـ بمعنىٰ عدم الوجود ـ للتعدد بهاتين الواسطتين .

وقوله : (أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع) أي : أن الحال والشأن لو فرض إلـٰهان صانعان لأمكن بينهما تمانع وتخالف ، والملازمة في هـٰذه الشرطية مسلمة .

وقوله : (فلم يكن أحدهما صانعاً) أي : وإذا أمكن التمانع فلم يكن أحدهما صانعاً ؛ بمعنىٰ : أنه لم يكن واحد منهما صانعاً ؛ لمنع الآخر إياه مما قصده ، والملازمة في هـٰذه الشرطية غير مسلمة ، كما سيذكره الشارح بقوله : (لأنا نقول . . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (فلم يوجد مصنوع) أي : وإذا لم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع ؛ لامتناع وجود مصنوع بدون صانع ، **والحاصل** : أنه يلزم من فرض التعدد عدم وجود المصنوع بواسطتين ؛ لأن لازمَ لازمِ اللازمِ لشيء لازمٌ لذلك الشيء .

قوله : (لأنا نقول : إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع) أي : لأنا

وهو لا يستلزمُ انتفاءَ المصنوعِ[1] ، علىٰ أنَّهُ . . . .

نقول ـ في رد ما يقال ـ : إمكان التمانع بين الصانعين الذي هو لازم للتعدد . . لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع ، وأما عدم كون أحدهما صانعاً المبني عليه عدم وجود المصنوع . . فلا يستلزمه إمكان التمانع ؛ لأنه لا يلزم من إمكان التمانع وقوع التمانع بالفعل ؛ لجواز الاتفاق ، فيكون أحدهما صانعاً بتفويض الآخر له .

وقوله : (وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) أي : وعدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع ؛ لجواز أن يوجد بأحدهما ابتداء من غير وقوع التمانع ، وهـٰذا الجواب مبني علىٰ أن الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل ؛ إذ حاصله : أنا لا نسلم أن تعدد الصانع يستلزم عدم وجود المصنوع ، بخلاف الجواب المذكور بالعلاوة المذكورة بعد ذلك ؛ فإنه ليس مبنياً علىٰ ذلك ، بل هو مبني على الترديد ، فمعنىٰ قوله : (علىٰ أنه . . .) إلىٰ آخره : أنه يمكن ألا ينبني على الظاهر بخصوصه ، بل يفصل ؛ بأن يقال : إن أريد عدم التكون بالفعل فتمنع الملازمة ؛ لأن المستلزم له وقوع التمانع لا إمكانه ، وإن أريد عدم التكون بالإمكان فتمنع الاستثنائية القائلة : لـٰكن اللازم باطل ؛ أي : منتفٍ ؛ لأن إمكان التمانع يستلزم إمكان عدم التكون ، ولأن الفاعل المختار له ألا يوجدهما ، فيكون عدم تكونهما أمراً ممكناً بقطع النظر عن وجودهما بالمشاهدة ، **وبهـٰذا التقرير** : اندفع ما قيل : إن ما سبق على العلاوة منع الملازمة ، فلا معنىٰ لإيراده بعينه في العلاوة ، فتدبر .

قوله : (علىٰ أنه . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : ولنجرِ علىٰ أنه . . . إلىٰ آخره ،

---

(١) لجواز أن يخلقه أحدهما من غير وقوع التمانع ؛ لأن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه ، ويجوز أن يكون الضمير راجعاً إلىٰ عدم تعدد الصانع ، والمعنىٰ : أن عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع ، بل المستلزم له ألا يكون شيء منهما صانعاً . « فرهاري » (ص٢٣٢) .

يردُ منعُ المُلازَمةِ إنْ أُرِيدَ عدمُ التكوُّنِ بالفعلِ[1] ، ومنعُ انتفاءِ اللازمِ إنْ أُرِيدَ بالإمكانِ .

[تحريجةٌ : (لو) تفيدُ الفسادَ في المُضيِّ]:

فإنْ قيلَ :

والضمير للحال والشأن .

وقوله: (يرد منع الملازمة) [أي] : يرد على السائل منع الملازمة بين التعدد وعدم التكون .

وقوله : (إن أريد عدم التكون بالفعل) أي : إن أريد بعدم التكون المذكور في كلام السائل عدمُ التكون بالفعل كما هو الظاهر المتبادر .

وقوله : (ومنع انتفاء اللازم) أي : ويرد منع انتفاء اللازم الذي أفادته الاستثنائية القائلة : لـكن اللازم باطل ؛ أي : منتفٍ .

وقوله : (إن أريد بالإمكان) أي : إن أريد بعدم التكون المذكور في كلام السائل عدمُ التكون بالإمكان ، ولو أريد باللازم عدم التكون بالإمكان مع وجود العلة التامة التي هي إرادة كل منهما إيجاده علىٰ وجه الاستقلال . . لتمَّ أمر الدليل ، وكانت الآية حجة قطعية ؛ لانتفاء اللازم قطعاً .

وتقرير الدليل عليه أن يقال : لو وجد صانعان لأمكن بينهما التمانع ، وإذا أمكن التمانع أمكن ألا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة ، وهو باطل قطعاً ، **لـكن هـٰذا التقرير بعيد** ؛ لأن إرادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر .

قوله : (فإن قيل . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا السؤال وارد على الاستدلال بالآية ، **وحاصله** : منع أن الآية تثبت المدعى الذي هو انتفاء تعدد الإلـٰه في جميع الأزمنة ،

---

(١) لجواز الاتفاق ؛ فإن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه . « فرهاري » (ص٢٣٣) .

مقتضىٰ كلمةِ (لو) : أنَّ انتفاءَ الثاني في [الزمانِ] الماضي بسببِ انتفاءِ الأولِ ، فلا يفيدُ إلا الدلالةَ علىٰ أنَّ انتفاءَ الفسادِ في الزمانِ الماضي بسببِ انتفاءِ التعدُّدِ فيهِ .

قلنا : نعم ، بحسَبِ أصلِ اللغةِ ، لـٰكنْ قد تُستعمَلُ للاستدلالِ . . . .

وإنما تثبت انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد ؛ لأن ذلك هو مقتضىٰ كلمة (لو) .

وقوله : (مقتضىٰ كلمة « لو ») أي : مقتضىٰ كلمة هي (لو) ، فالإضافة للبيان .

وقوله : (أن انتفاء الثاني في [الزمان] الماضي بسبب انتفاء الأول) أي : أن انتفاء الجزاء في الزمن الماضي بسبب انتفاء الشرط في الزمن الماضي .

قوله : (فلا يفيد إلا الدلالة . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وإن اعتبر هـٰذا المقتضىٰ في الآية فلا يفيد إلا الدلالة . . . إلىٰ آخره ، ويلزم من ذلك أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين ـ وهما انتفاء التعدد وانتفاء الفساد ـ أمرين مقررين عند السامع ، لـٰكن يعلل الأول بالثاني بحسب الماضي ، كما في قولك : (لو جئتني لأكرمتك) ، وهـٰذا المعنىٰ ليس مقصوداً هنا ، بل المقصود هنا بيان تحقق انتفاء الأول الذي هو التعدد بحسب جميع الأزمنة ؛ أعني : الماضي والحال والاستقبال ؛ بدليل تحقق انتفاء الثاني الذي هو الفساد ، وليس كلا الانتفاءين مقررين عند السامع ، بل الأول مجهول ، والثاني مقرر عند السامع ؛ فلذلك استدل على الأول بالثاني .

قوله : (قلنا : نعم ، بحسب أصل اللغة) أي : قلنا في الجواب عن القيل المذكور : نعم ، مقتضىٰ كلمة (لو) بحسب أصل اللغة ؛ أي : الكثير والغالب في اللغة ، **فالمراد من أصل اللغة** : الكثير والغالب فيها ، كما يفهم من مقابلته بـ (قد) التي للتقليل .

وقوله : (لـٰكن قد تستعمل للاستدلال . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : قد تستعمل

بانتفاءِ الجزاءِ على انتفاءِ الشرطِ مِنْ غيرِ دلالةٍ علىٰ تعيينِ زمانٍ ؛ كما في قولِنا : لو كانَ العالمُ قديماً لكانَ غيرَ مُتغيِّرٍ ، . . . .

كلمة (لو) استعمالاً قليلاً في اللغة للاستدلال . . . إلىٰ آخره ، فيكون لـ (لو) في اللغة استعمالان :

أحدهما : كثير شائع ؛ وهو المذكور في السؤال .

وثانيهما : قليل ؛ وهو الاستدلال المذكور .

وعلى الأول أهل النحو ، وعلى الثاني أرباب المعقول ، وما دل عليه ظاهر كلامه في « شرح التخليص » : من أن استعمالها في الاستدلال استعمال منطقي . . فقد رده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل إلا علىٰ لغة العرب دون الاصطلاح ، فالصواب : أنه استعمال لغوي أيضاً ، إلا أن الأشيع هو الأول[1] .

قوله : (بانتفاء الجزاء) أي : المعلوم للمخاطب .

وقوله : (على انتفاء الشرط) أي : المجهول للمخاطب ، وفي كلام الشارح تفنن ؛ حيث عبر أولاً بالثاني والأول ، وعبر ثانياً بالجزاء والشرط .

وقوله : (من غير دلالة علىٰ تعيين زمان) أي : من غير دلالة لكلمة (لو) علىٰ تعيين زمان ؛ بأن تدل علىٰ خصوص الزمن الماضي ، ولو سلمت دلالة كلمة (لو) في هـٰذا الاستعمال علىٰ تعيين الماضي . . لتمَّ المقصود أيضاً ؛ وهو إثبات وحدة الصانع بحسب جميع الأزمنة ؛ لأنه إذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما حصل به التعدد في الحال أو الاستقبال حادثاً ، والحادث لا يكون إلـٰهاً ، فيكون الصانع واحداً .

قوله : (كما في قولنا : لو كان العالم قديماً لكان غير متغير) أي : فإنه قد

---

(١) انظر « المطول شرح تلخيص المفتاح » مع « حاشية السيد » عليه (ص١٦٦) ، و« حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص١٥٠) .

والآيةُ مِنْ هـٰذا القبيلِ ، وقد يشتبهُ علىٰ بعضِ الأذهانِ أحدُ الاستعمالينِ بالآخرِ ، فيقعُ الخبطُ .

الكلامُ علىٰ صفةِ القِدَم

(القَدِيمُ) هـٰذا تصريحٌ بما عُلِمَ التزاماً [1] ؛ . . . .

استعملت كلمة (لو) في ذلك للاستدلال بانتفاء الجزاء الذي هو عدم التغير على انتفاء الشرط الذي هو القدم من غير دلالة علىٰ تعيين زمان .

وقوله : (**والآية من هـٰذا القبيل**) أي : والآية المذكورة من هـٰذا الاستعمال القليل .

قوله : (**وقد يشتبه علىٰ بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر ، فيقع الخبط**) أي : كما وقع لابن الحاجب وكثير من المتأخرين ؛ حيث نظروا إلى الاستعمال الثاني القليل ، فاعترضوا قول النحاة أن (لو) لامتناع الثاني لامتناع الأول ، قالوا : (**والصحيح** : أنها موضوعة لامتناع الأول لامتناع الثاني) انتهىٰ[2] .

ورد عليهم : بأن ما قاله النحاة مبني على الاستعمال الأول في كلمة (لو) لا على الاستعمال الثاني فيها ، وحينئذ لا اعتراض عليهم ، **فالحق** : أن كلاً من الاستعمالين ثابت ، وأن الأول بحسب أصل اللغة ، والثاني قليل فيها .

قوله : (**القديم**) هـٰذا إشارة إلىٰ مبحث القدم ، وهو خبر آخر عن قوله : (والمحدِث للعالم) ، وعلم من ذلك صحة إطلاق (القديم) عليه تعالىٰ ، وقد ورد في بعض الروايات بدل (الأول)[3] .

قوله : (**هـٰذا تصريح بما علم التزاماً**) أي : قول المصنف (القديم) تصريح

---

(١) تقدم بيان هـٰذا الالتزام (ص ٤٦٣) .

(٢) انظر « المطول شرح تلخيص المفتاح » (ص ١٦٩ ، ١٦٧) .

(٣) رواه ابن ماجه (٣٨٦١) ، والحاكم في « المستدرك » (١/ ١٧) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، ولـٰكن مع ذكر اسمه تعالى (الأول) .

إذِ الواجبُ لا يكونُ إلا قديماً ؛ أي : لا ابتداء لوجودِهِ ؛ إذْ لو كانَ حادثاً مسبوقاً بالعدمِ . . لكانَ وجودُهُ مِنْ غيرِهِ ضرورةَ ،

بما علم من قوله فيما سبق : (والمحدِث للعالم هو الله) بطريق الالتزام ؛ لأنه قد بيَّن المراد من (الله) بأنه الذات الواجب الوجود ، وواجب الوجود لا يكون إلا قديماً كما صرح به الشارح ؛ حيث قال (إذ الواجب لا يكون إلا قديماً) إذ المتبادر أنه علة لقوله : (علم التزاماً) ، ويحتمل أنه تعليل لدعوى المصنف أن المحدث للعالم قديم .

قوله : (**إذ الواجب لا يكون إلا قديماً**) أي : إذ الواجب لذاته المفهوم من لفظ الجلالة في قوله : (هو الله تعالىٰ) لا يكون إلا قديماً ؛ لما تقدم من أن واجب الوجود هو الذي لا يسبقه عدم ، ولا يلحقه عدم .

وقوله : (**لا ابتداء لوجوده**) تفسير لقوله : (قديماً) ، **فالمراد بالقديم في حقه تعالىٰ** : ما لا ابتداء لوجوده ، وليس المراد به ما تطاول زمنه ، بخلافه في حق غيره ، كما في قولهم : (هـٰذا بناء قديم) ونحو ذلك ؛ **فإن المراد بالقديم في حق غيره تعالىٰ** : ما تطاول زمنه ، وليس المراد به ما لا ابتداء لوجوده .

قوله : (**إذ لو كان حادثاً . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : إذ لو كان الواجب حادثاً . . . إلىٰ آخره ، وهو تعليل لقوله : (لا يكون إلا قديماً) .

وقوله : (**مسبوقاً بالعدم**) تفسير لقوله : (حادثاً) باللازم ؛ لأن الحادث هو الموجود بعد عدم ، ويلزم من ذلك أن يكون مسبوقاً بالعدم .

وقوله : (**لكان وجوده من غيره ضرورة**) أي : وإذا كان وجوده من غيره ضرورة لم يكن واجباً ؛ لأنه لا معنىٰ للواجب إلا ما كان وجوده من ذاته ، مع أن الفرض أنه واجب .

[صفاتُهُ تعالىٰ قديمةٌ ليسَتْ بواجبةٍ ، والخلافُ في ذلكَ]:

حتىٰ وقعَ في كلامِ بعضِهم أنَّ الواجبَ والقديمَ مُترادفانِ ، لـٰكنَّهُ ليسَ بمُستقيمٍ ؛ للقطعِ بتغايرِ المفهومينِ ، ....

قوله : (حتىٰ وقع في كلام بعضهم . . .) إلىٰ آخره : غاية لقوله : (إذ الواجب لا يكون إلا قديماً) .

وقوله : (مترادفان) أي : لفظان مترادفان علىٰ معنىً واحد .

قوله : (لـٰكنه ليس بمستقيم ؛ للقطع بتغاير المفهومين) أي : لـٰكن ما وقع في كلام بعضهم من أن الواجب والقديم مترادفان . . ليس بمستقيم ؛ للجزم بأن مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر ؛ **إذ مفهوم الواجب** : ما كان وجوده من ذاته ، **ومفهوم القديم** : الذي لا ابتداء لوجوده ، أو ما لا ابتداء له وجودياً كان أو عدمياً ، على الخلاف في ذلك ، وحينئذ فلا يكونان مترادفين ؛ فإن المترادفين هما المتحدان ماصدقاً ومفهوماً ؛ كلفظ (إنسان) و(بشر) ، بخلاف المتساويين ؛ فإنهما المتحدان ماصدقاً المختلفان مفهوماً ؛ كلفظ (ناطق) و(ضاحك) ، لـٰكن قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساويَ ، قال في « التبصرة » : (الإيمان والإسلام من قبيل الأسماء المترادفة ، وكل مؤمن مسلم وبالعكس)[1] ، ثم بين لكل منهما مفهوماً علىٰ حدة . انتهىٰ[2] .

فأنت تراه قد أطلق الترادف وأراد به التساوي باعتبار محل الإيمان والإسلام ، فكل محل للإيمان محل للإسلام وعكسه ، **وحينئذ يقال** : ما وقع في كلام بعضهم من أن الواجب والقديم مترادفان . . ليس مبنياً على المشهور ، بل هو مبني على اصطلاح قدماء المتكلمين .

---

(١) تبصرة الأدلة (٢/ ٨١٧) .

(٢) **يعني** : النقل عن « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد » (ص٩٢) دون تصريح بالنقل .

وإنَّما الكلامُ في التساوي بحسَبِ الصدْقِ ؛ فإنَّ بعضَهم علىٰ أنَّ القديمَ أعمُّ مِنَ الواجبِ ؛ ....

وقال بعضهم[1] : مراد الشارح أن هـٰذا البعض لما رأى الواجب والقديم متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر.. فهم أنهما مترادفان بالمعنى المشهور ، فلذلك رده الشارح ، فلعله وجد في كلام بعضهم ذلك ، وعدم وجدانك لا يدل علىٰ عدم الوجود في نفس الأمر .

قوله : (وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي : لا كلام في التغاير بحسب المفهوم ، وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق ؛ أي : بحيث يصدق كل منهما علىٰ ما يصدق عليه الآخر ، كما في (الكاتب) و(الضاحك) ، وفي عبارته حذف ، **والتقدير** : وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق وعدم التساوي .

وإن شئت قلت : مراده التساوي وجوداً وعدماً ؛ فقيل : هما متساويان ، وقيل : القديم أعم من الواجب ، وقد أشار إلى القول الأول بقوله : (وفي كلام بعض المتأخرين...) إلىٰ آخره ، وإلى القول الثاني بقوله : (فإن بعضهم علىٰ أن القديم...) إلىٰ آخره ، ففي كلامه لف ونشر مشوش .

قوله : (فإن بعضهم علىٰ أن القديم أعم من الواجب) أي : فإن بعض المتكلمين جرىٰ علىٰ أن القديم أعم من الواجب عموماً مطلقاً ؛ فكل واجب قديم ، وليس كل قديم واجباً ، فذاته تعالىٰ واجب وقديم ، وصفاته تعالىٰ قديمة فقط كما أشار إليه الشارح بقوله : (لصدقه علىٰ صفات الواجب) وهـٰذا مذهب الفخر الرازي ومن تبعه كالشارح .

---

(١) انظر « حاشية العصام على شرح العقائد » (ص١٥٠) .

لصدْقِهِ علىٰ صفاتِ الواجبِ ، ولا استحالةَ في تعدُّدِ الصفاتِ القديمةِ ، وإنَّما المستحيلُ تعدُّدُ الذواتِ القديمةِ .

وفي كلامِ بعضِ المُتأخِّرينَ ؛ كالإمامِ حَمِيدِ الدينِ الضريرِ رحمَهُ اللهُ ومَنْ تبعَهُ . . . .

وقوله : (لصدقه علىٰ صفات الواجب) أي : لصدق القديم دون الواجب علىٰ صفات الواجب ؛ كالقدرة والإرادة والعلم ونحوها ؛ فإنها قديمة وليست واجبة علىٰ طريقة الفخر ومن تبعه كما علمت .

قوله : (ولا استحالة في تعدد الصفات) جواب عما يقال : إذا كان القديم صادقاً علىٰ صفات الواجب . . لزم من ذلك تعدد القدماء ، وتعدد القدماء مستحيل .

وقوله : (وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة) أي : خلافاً للفلاسفة ؛ حيث قالوا بقدم العالم ، وكان الأولىٰ أن يقول : (وإنما المستحيل تعدد الذات القديمة) لأن الذي يتصف بالتعدد هو الذات الواحدة ، ويمكن الجواب بجعل (أل) في الذوات للجنس .

قوله : (وفي كلام بعض المتأخرين . . .) إلىٰ آخره : كان المناسب لما تقدم أن يقول : (وإن بعضهم علىٰ أن الواجب والقديم متساويان) .

وقوله : (كالإمام حميد الدين الضرير) هو حنفي ماتريدي ، وحَمِيد : بفتح الحاء المهملة وكسر الميم[1] .

وقوله : (رحمه الله) جملة دعائية .

وقوله : (ومن تبعه) أي : وافقه علىٰ هـٰذا القول ، وهـٰذا مذهب السنوسي

---

(١) توفي الإمام أبو الحسن علي بن محمد الضرير البخاري الرامشي . . سنة (٦٦٦هـ) ، وتبعه علىٰ قوله هـٰذا جماهير المتكلمين ، وانظر « الجواهر المضية » (١/ ٣٧٣) .

تصريحٌ بأنَّ واجبَ الوجودِ لذاتِهِ هو اللهُ تعالىٰ وصفاتُهُ ، واستدلُّوا علىٰ أنَّ كلَّ ما هو قديمٌ فهو واجبٌ لذاتِهِ . . بأنَّهُ لو لم يكنْ واجباً لذاتِهِ لكانَ جائزَ العدمِ في نفسِهِ ، . . . .

ومن تبعه ، وهو الحق .

قوله : (**نصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالىٰ وصفاته**) أي : فيكون الواجب والقديم متساويين ، **وظاهر ذلك** : أن صفاته تعالىٰ لا تحتاج إلىٰ شيء ، كما أن ذاته العلية لا تحتاج إلىٰ شيء ؛ لأنه يلزم من كون كل منهما واجب الوجود لذاته ألا يحتاج كل منهما في وجوده إلىٰ شيء .

ويرد علىٰ ظاهره : أن كل صفة محتاجة لموصوفها، فكيف تكون واجبة لذاتها؟!

وسيجيء تأويل ذلك في الشرح عند قول المصنف (وهي لا هو ولا غيره) بأن المراد أن الله وصفاته كل منهما وجب لذات المولىٰ[1] ، فيكون الضمير في قوله : (لذاته) راجعاً للمولىٰ ، وهاذا لا ينافي احتياج الصفات في وجودها إلىٰ موصوفها ، ومآل هاذا التأويل إلىٰ أنه تعالىٰ موجِب لصفاته .

ورد هاذا التأويل : بأنه لا يوافقه الاستدلال المذكور بقوله : (بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه) **لأنه صريح في أن المراد بالواجب لذاته** : ما كانت ذاته مقتضية لوجوده ؛ إذ جواز العدم في نفسه إنما يقابل الوجوب بهاذا المعنىٰ .

قوله : (**واستدلوا**) أي : حَمِيد الدين الضرير ومن تبعه .

وقوله : (**علىٰ أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته**) أي : المعلوم مما صرحوا به من أن واجب الوجود لذاته هو الله تعالىٰ وصفاته ، كما تقدم التنبيه علىٰ ذلك .

وقوله : (**بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه**) أي : بأن ما هو

---

(١) سيأتي (ص ٥٩١) .

فيحتاجُ في وجودِهِ إلىٰ مُخصِّصٍ ، فيكونُ مُحدَثاً ؛ إذْ لا نعني بالمُحدَثِ إلا ما تعلَّقَ وجودُهُ بإيجادِ شيءٍ آخرَ .

قديم : لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه ؛ لعدم الواسطة بين الواجب لذاته والجائز في نفسه .

وقوله : (**فيحتاج في وجوده إلىٰ مخصص**) أي : وإذا كان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده إلىٰ مخصص ؛ ضرورة أن وجوده ليس من ذاته ، فيكون من غيره ، وهو معنى احتياجه إلىٰ مخصص .

وقوله : (**فيكون محدثاً**) أي : وإذا كان محتاجاً إلىٰ مخصص فيكون محدَثاً بفتح الدال اسم مفعول ، والفرض أنه قديم ، فيكون كونه محدَثاً باطلاً ، فيكون ما استلزمه ـ وهو كونه محتاجاً إلى المخصص ـ باطلاً ، فيكون ما استلزمه ـ وهو كونه جائز العدم في نفسه ـ باطلاً ، فيكون ما استلزمه ـ وهو عدم كونه واجباً لذاته ـ [باطلاً] ، وإذا بطل هـٰذا ثبت كونه واجباً لذاته ، وهو المطلوب .

قوله : (**إذ لا نعني بالمحدث إلا ما تعلق . . .**) إلىٰ آخره : تعليل لكون احتياجه إلى المخصص مستلزماً لكونه محدَثاً ؛ أي : وإنما لزم من كونه محتاجاً إلى المخصص كونُه محدَثاً ؛ لأننا لا نقصد بالمحدَث إلا ما تعلق . . . إلىٰ آخره .

وأشار بذلك إلىٰ دفع ما يقال : لا نسلم لزوم كونه محدثاً لكونه محتاجاً إلىٰ مخصص ؛ لجواز أن يكون وجوده من غيره بطريق الإيجاب ، فلا يكون محدَثاً ؛ لأن المحدَث هو المسبوق بالعدم ، أو ما كان لوجوده ابتداء .

وحاصل الدفع : أنه ليس المراد بالمحدَث هنا المسبوق بالعدم ، أو ما كان لوجوده ابتداء ، **بل المراد به هنا** : ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر ، ولا خفاء في لزوم كونه محدَثاً بهـٰذا المعنىٰ ؛ لكونه محتاجاً إلىٰ مخصص ، وهـٰذا الكلام يدل علىٰ أن وجود الصفة القديمة لا يتعلق بإيجاد شيء لعدم كونها محدثة ، وهـٰذه

ثُمَّ اعتَرضوا : بأنَّ الصفاتِ لو كانَتْ واجبةً لذاتِها لكانَتْ باقيةً ، والبقاءُ معنىً ، . . . .

جهالة بينة ؛ فإن بديهة العقل حاكمة بأن الصفة محتاجة في وجودها إلىٰ موصوفها .

فإن قيل : إن الذي تحكم به البديهة هو احتياج الصفة إلىٰ وجود الموصوف ، لا الاحتياج إلىٰ إيجاده ، وإلا لزم كون الصفات موجودة بعد عدم .

أجيب : بأنه ليس المراد بالإيجاد ها هنا الإخراج من العدم إلى الوجود ، بل المراد به اقتضاء الوجود .

وإن قالوا في دفع الجهالة المذكورة : كلامنا في القديم بالذات ، والصفة ليست قديمة بالذات . . لم يصح حكمهم بوجوب الصفات ؛ لعدم كونها قديمة بالذات .

وهٰذا مبني علىٰ مذهب الفخر الرازي ومن تبعه كالشارح ؛ من أن صفاته تعالىٰ ممكنة في ذاتها واجبة لاقتضاء ذات البارئ لها ، **والحق** : مذهب السنوسي ومن تبعه ؛ من أن صفاته تعالىٰ واجبة في ذاتها وليست ممكنة أصلاً ، وما قاله الرازي فهو زلة وقعت منه ، وحينئذ فلا نسلم أن ما اقتضاه كلام حَمِيد الدين الضرير ومن تبعه من أن وجود الصفة القديمة لا يتعلق بإيجاد شيء . . جهالة ، بل الجهالة هي القول بأن وجود الصفة القديمة يتعلق بإيجاد شيء ؛ لأنه مبني علىٰ كلام الرازي ، وهو زلة وقعت منه كما علمت .

قوله : (**ثم اعترضوا**) أي : اعتُرض عليهم بناء على الظاهر المتبادر من قراءته بالبناء للمفعول ، واعترضوا علىٰ أنفسهم بناء علىٰ خلاف الظاهر المتبادر من قراءته بالبناء للفاعل .

وقوله : (**بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية**) أي : بأن صفات الله لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية ؛ لامتناع عدم الواجب .

وقوله : (**والبقاء معنىً**) أي : والبقاء صفة وجودية .

فيلزمُ قيامُ المعنىٰ بالمعنىٰ .

فأجابوا : بأنَّ كلَّ صفةٍ فهي باقيةٌ ببقاءٍ هو نفسُ تلكَ الصفةِ .

وقوله : (**فيلزم قيام المعنىٰ بالمعنىٰ**) أي : فيلزم قيام المعنى الذي هو البقاء بالمعنى الذي هو الصفات ، **وقيام المعنىٰ بالمعنىٰ باطل عند أهل الحق** .

ومقتضىٰ صنيعهم : أن هـٰذا الاعتراض لا يرد على القائلين بأن الصفات ليست واجبة لذاتها ، ولعل وجهه أنها عندهم ليست باقية ببقاء قائم بها ، بل باقية ببقاء الذات ، وهـٰذا كله مبني كما ترىٰ على القول بأن البقاء صفة معنىً ، **والحق** : أنه صفة سلب ، **وعليه** : فلا يرد الاعتراض ، ولا يحتاج للجواب .

قوله : (**فأجابوا : بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة**) أي : أجاب القائلون بأن الصفات واجبة لذاتها عن الاعتراض المذكور : بأن كل صفة من الصفات المذكورة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة ، لا معنىً آخر زائد عليها حتىٰ يلزم قيام المعنىٰ بالمعنىٰ .

وحاصل هـٰذا الجواب : منع كون البقاء صفة معنىً ، واختيار أنه صفة نفسية ، فالصفات بقاؤها نفسها ، وأما الأعراض فبقاؤها غيرها ؛ لانفكاكه عنها حال حدوثها ، فإنه عبارة عن الوجود في الزمن الثاني علىٰ ما سيجيء في الشرح[١] ، فلو كان بقاؤها عينها لما انفك عنها حال حدوثها .

وأورد علىٰ هـٰذا الجواب : أن البقاء مضاف إلى الصفة في قولهم : (بقاء العلم ، بقاء القدرة) ونحو ذلك ، والمضاف غير المضاف إليه ، فكيف يكون المضاف نفس المضاف إليه ؟! هـٰذا إن أرادوا بكونه نفسها الاتحادَ في المفهوم .

فإن أرادوا بكونه نفسها عدمَ زيادته عليها بحسب الوجود الخارجي علىٰ

---

(١) سيأتي (ص ٥٢٦) .

ما سيجيء في التكوين ؛ بمعنىٰ : أنه ليس أمراً زائداً عليها في الوجود الخارجي ، بل هو أمر اعتباري . . فلِمَ لمْ يجوِّزوا نفسية البقاء بهـٰذا المعنىٰ في الأعراض ؛ بأن يقال : الأعراض باقية ببقاء هو نفسها ؛ بمعنىٰ : أن بقاءها ليس أمراً زائداً عليها في الخارج ، بل هو أمر اعتباري ، حتىٰ لا يلزم القول بتجدد الأعراض في كل زمان الذي هو مصادم لشهادة الحس ؟!

لا يقال : ينافي كون بقاء الأعراض نفسها انفكاكه عنها حال حدوثها كما تقدم .

لأنا نقول : لا منافاة إلا إن أريد بكونه نفسها الاتحادُ في المفهوم ، فإن أريد بكونه نفسها عدمُ زيادته عليها في الخارج فلا منافاة ؛ لأنه لا مانع من جواز تجدد الاتصاف بالأمور الاعتبارية .

قوله : (**وهـٰذا كلام في غاية الصعوبة**) أي : وهـٰذا الكلام المذكور في صفاته تعالى الشامل لكلام القائلين بوجوب الصفات لذاتها ، ولكلام القائلين بإمكانها . . في غاية الصعوبة والإشكال ، وقد علل ذلك بالنسبة لكلام القائلين بوجوب الصفات لذاتها بقوله : (فإن القول بتعدد الواجب لذاته . . .) إلىٰ آخره ، وبالنسبة لكلام القائلين بإمكانها بقوله : (والقول بإمكان الصفات ينافي . . .) إلىٰ آخره ، ومقتضىٰ **هـٰذا الصنيع أن الشارح قد توقف في هـٰذه المسألة** ، لـٰكن المقرر أنه تابع للفخر في القول بإمكان الصفات .

ويحتمل أن اسم الإشارة عائد لكلام القائلين بوجوب الصفات لذاتها فقط ، والأول أنسب بقوله : (والقول بإمكان الصفات ينافي . . .) إلىٰ آخره ، وبقوله : (فإن زعموا . . .) إلىٰ آخره، وكلام العصام والكستلِّي يؤيد القول بإمكان الصفات[1] ،

(١) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص١٥٢) ، و« حاشية الكستلي علىٰ شرح العقائد » (ص٦٦ ، ٧٧) .

فإنَّ القولَ بتعدُّدِ الواجبِ لذاتِهِ مُنافٍ للتوحيدِ ! والقولَ بإمكانِ الصفاتِ يُنافي قولَهم بأنَّ كلَّ ممكنٍ فهو حادثٌ ! فإنْ زعموا أنَّها قديمةٌ بالزمانِ بمعنىٰ عدمِ المسبوقيَّةِ بالعدمِ ، وهو لا ينافي الحدوثَ الذاتيَّ ....

ولـٰكن الحق القول بوجوبها لذاتها كما عليه الإمام السنوسي وجميع المشايخ .

قوله : (**فإن القول بتعدد الواجب لذاته منافٍ للتوحيد**) أي : فإن القول بتعدد الواجب لذاته اللازم على القول بوجوب الصفات لذاتها . . منافٍ للتوحيد الذي هو اعتقاد عدم التعدد في الألوهية ؛ فإنه يقتضي أن واجب الوجود لذاته واحد .

ويجاب عن ذلك : بأن المنافي للتوحيد إنما هو تعدد الذات الواجبة ، لا تعدد الواجب بإثبات ذات واجبة وصفات واجبة ، قياساً علىٰ ما قيل في قدم الصفات ، علىٰ أنه لا تعدد أصلاً ؛ لعدم مغايرة الصفات للذات كما سيأتي بيانه .

قوله : (**والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث**) أي : والقول بإمكان الصفات مع كونها قديمة ، فتكون ممكنة قديمة . . ينافي قول المتكلمين بأن كل ممكن فهو حادث ؛ لأن القول بإمكان الصفات مع كونها قديمة في قوة الجزئية السالبة القائلة : بعض الممكن ليس بحادث ، بل قديم ، ومن المقرر أن الجزئية السالبة تناقض الموجبة الكلية القائلة ها هنا : كل ممكن فهو حادث .

قوله : (**فإن زعموا أنها قديمة بالزمان**) أي : فإن زعم القائلون بإمكان الصفات مع قدمها جواباً عن المنافاة المذكورة أن الصفات قديمة بالزمان لا بالذات ، فتكون قديمة بالقدم الزماني ، لا بالقدم الذاتي .

وقوله : (**بمعنىٰ عدم المسبوقية بالعدم**) أي : حال كون القدم بالزمان ملتبساً بمعنىً هو عدم المسبوقية بالعدم ، فيكون القديم الزماني هو الذي لم يسبق بالعدم .

وقوله : (**وهو لا ينافي الحدوث الذاتي**) أي : والقدم الزماني بالمعنى المذكور

بمعنى الاحتياجِ إلىٰ ذاتِ الواجبِ. . فهو قولٌ بما ذهبَتْ إليهِ الفلاسفةُ مِنِ انقسامِ كلٍّ مِنَ القدمِ والحدوثِ إلى الذاتيِّ والزمانيِّ ، وفيهِ رفْضٌ لكثيرٍ مِنَ القواعدِ ، وسيأتي لذلكَ زيادةُ تحقيقٍ .

لا ينافي الحدوث الذاتي ، وإنما ينافي الحدوث الزماني ، فكون الصفات قديمة بالزمان لا ينافي كونها حادثة بالذات ، وإنما ينافي كونها حادثة بالزمان .

وقوله : (**بمعنى الاحتياج إلىٰ ذات الواجب**) أي : حال كون الحدوث الذاتي ملتبساً بمعنىً هو الاحتياج إلىٰ ذات الواجب تعالىٰ ، فيكون الحادث الذاتي هو الذي يحتاج في وجوده إلىٰ ذات الواجب تعالىٰ .

وقوله : (**فهو قول بما ذهبت إليه الفلاسفة**) أي : فما زعموه من قدم الصفات بالمعنى المذكور ، وكون ذلك لا ينافي الحدوث الذاتي. . قول بما ذهبت إليه الفلاسفة وأسسوه ليبنوا عليه ما ذهبوا إليه من الإيجاب بالذات .

وقوله : (**من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني**) بيان لما ذهبت إليه الفلاسفة ، **فالأقسام أربعة** :

قدم ذاتي : وهو مختص بذات الواجب ، وقدم زماني : وهو أعم من القدم الذاتي ، فيجتمعان في ذات الواجب تعالىٰ ، وينفرد القدم الزماني في صفاته على القول بإمكانها .

قوله : (**وفيه رفض لكثير من القواعد**) أي : وفي القول بذلك رفض لكثير من القواعد الكلامية ؛ نحو كون الباريْ ليس بمُوجِب ، وكون القديم هو الذي لا أول له ، وكون الحادث هو الموجود بعد عدم من غير تفصيل فيهما ، وكون الحادث لا يكون قديماً بحال ، وأنه لا شيء من الممكن بقديم ، إلىٰ غير ذلك .

قوله : (**وسيأتي لذلك زيادة تحقيق**) أي : وسيأتي في شرح قوله : (وهي

وجوب الصفات الثبوتية للقديم سبحانه [1]

(ٱلْحَيُّ ، ٱلْقَادِرُ ، ٱلْعَلِيمُ ، ٱلسَّمِيعُ ، ٱلْبَصِيرُ ، ٱلشَّائي ، ٱلْمُرِيدُ) . . . . . .

لا هو ولا غيره) زيادة تحقيق لهـٰذا المقام ، حيث قال فيما يأتي : (والأولىٰ : أن يقال . . .) إلىٰ آخره[2] .

قوله : (الحي القادر . . .) إلىٰ آخره : إنما أجرىٰ هـٰذه الأسماء عليه تعالىٰ ولم يكتفِ بإثبات مبادئها فيما بعد مع أنه يتكفل بمعرفتها[3] ؛ لأن الدليل علىٰ ثبوت المبادئ التي هي الصفات الآتية إطلاق هـٰذه الأسماء عليه تعالىٰ في لسان الشرع علىٰ ما سيأتي ، ولم يُعرِّف الأسماء المذكورة اكتفاءً بتعريف مبادئها فيما بعد ، ولم يعكس مع أن تقدم ذكرها يدعو إليه ؛ لأن تعريفها لا يغني عن تعريف مبادئها ، وإنما قدم الحي علىٰ ما بعده من الأسماء لأن الاتصاف بما عدا الحياة من الصفات يتوقف على الاتصاف بالحياة .

وقوله : (الشائي المريد) هما مترادفان ، فالشائي بمعنى المريد كما يؤخذ من قول الشارح بعد قول المصنف فيما يأتي : (والإرادة والمشيئة) : (وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع . . .) إلىٰ آخره .

---

(١) ناسب الحديثُ عن صفات المعاني ضمن التنزيه . . لما قاله الإمام أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١ / ١١٠) عند الكلام في نفي كون البارئ عرضاً : (**أما المعتزلة** : فإنهم زعموا أن الله تعالىٰ لو كانت له صفات أزلية كالعلم والقدرة والحياة . . لكانت أعراضاً ؛ لاستحالة قيام هـٰذه الصفات بأنفسها ، وقيام العرض بذات الله تعالىٰ محال ، وكذا وجود الأعراض في الأزل ممتنع ؛ فإذاً لا صفة لله تعالىٰ !) .

(٢) سيأتي (ص ٥٩١) .

(٣) عبارة العلامة العصام في « حاشيته علىٰ شرح العقائد » (ص١٥٢) : (أجرىٰ عليه تعالىٰ هـٰذه الأسماء مع أنه يتكفَّل بمعرفتها إثبات مبادئ هـٰذه الأسماء فيما بعد ، ولم يكتفِ به ؛ لأن الدليل . . .) .

فإن قلت : إن لفظ (الشائي) لم يرد إطلاقه في أسماء الله تعالىٰ مع أنها توقيفية .

فالجواب : أنه اكتفىٰ بورود المادة ؛ فإنه قد ورد الفعل في مواضع كثيرة ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ﴾ [الأنعام : ١١٢] ، ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [الأنعام : ٣٥] ، ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [التكوير : ٢٩] ، وإن كان الراجح أنه لا يكتفىٰ بورود المادة .

قوله : (**لأن بديهة العقل جازمة بأن محدث العالم** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : لأن توجه العقل من غير توقف علىٰ نظر حاكمٌ حكماً يقيناً بأن محدث العالم . . . إلىٰ آخره ، والمراد : أن العقل بمجرد توجهه جازم بذلك ، فإسناد الجزم إلى البديهة مجاز عقلي ، وقد تقدم أن الواجب محدث لجميع ما سواه ، فإذا تصور الواجب بعنوان أنه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم ؛ بجعل الحكم بثبوت هـٰذه الصفات بديهياً ؛ **بأن يقال** : الله محدث للعالم علىٰ هـٰذا النمط البديع ، ومحدث العالم علىٰ هـٰذا النمط البديع لا يكون إلا متصفاً بهـٰذه الصفات ، فصغرىٰ هـٰذا الدليل نظرية وقد تقدم دليلها ، وكبراه بديهية كما أشار إليه الشارح .

وإذا علمت أنه لا بد من تصور الواجب بعنوان ([أنه] محدث لجميع ما سواه) علمت أنه لا يرد ما يقال : كونه محدثاً للعالم على النمط البديع إنما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة إذا كان ذلك الإحداث بلا وسط مختار صادر عنه بالإيجاب ، لـٰكن يحتمل أن يكون إحداثه له بالوسط المختار الصادر عنه بالإيجاب ، وإيجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا علىٰ غيره ، وإنما قيدنا بعدم القصد لأن الإيجاب بتوسط الإرادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة ؛ حيث ذهبوا إلىٰ أنه إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، لـٰكن الشرطية الأولىٰ لازمة الوقوع ، والثانية ممتنعة الوقوع . . يدل على العلم وعلىٰ غيره .

وإنما لم يرد ما ذكر ؛ لأن ذلك الوسط من جملة العالم ، فيكون حادثاً ؛ لأن العالم بجميع أجزائه حادث ، وإذا كان كذلك . . [كان] الوسط حادثاً ، فلا يصدر عن القديم بالإيجاب ؛ لأن أثر الموجب القديم لا يكون إلا قديماً .

لـٰكن لا يخفىٰ أن هـٰذا الجواب إنما يتم إذا بَيَّنَ أن جميع ما سواه تعالىٰ حادث ، ولم يقتصر علىٰ بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ، ولم يبيِّنْ ذلك فيما سبق ، [لـٰكن] اقتصر علىٰ بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ، فيجوز أن يكون ممكن من الممكنات التي لم يثبت وجودها كالمجردات صادراً عن الله بطريق الإيجاب مختاراً يحدثُ العالمُ بواسطته ، لـٰكن الأصل عدم ما لم يثبت وجوده ، فلا التفات إلى احتماله .

ثم إن اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهة الحكم ، فلذلك اعتبره الشارح ، وإلا فتصور الواجب بعنوان (أنه محدث للعالم) يكفي في الاستدلال ، فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار ؛ أي : الإرادة ؛ لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً ، فيكون المولىٰ قادراً مريداً ، ويستدل بثبوت القدرة والاختيار علىٰ ثبوت العلم والحياة ؛ لأن كل قادر مختار هو عالم وحي .

وقد اعترض على الشارح[1] : بأن ظاهر كلامه يعم السمع والبصر ، فيقتضي أن الإحداث علىٰ وجه الإتقان يدل علىٰ ثبوتهما ، وليس كذلك ؛ لأن العلم كافٍ في الإحداث علىٰ وجه الإتقان ، ففي دلالة الإحداث علىٰ وجه الإتقان عليهما تأمُّلٌ .

قوله : (**علىٰ هـٰذا النمط البديع**) أي : حال كونه مشتملاً علىٰ هـٰذا الطريق

(١) انظر « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد » (ص٩٤) ، و« حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٢٣٢) .

والنظامِ المُحكَمِ ، مع ما يشتملُ عليهِ مِنَ الأفعالِ المُتقَنةِ والنقوشِ المُستحسَنةِ . . لا يكونُ بدونِ هـٰذهِ الصفاتِ ، علىٰ أنَّ أضدادَها نقائصُ يجبُ تنزيهُ اللهِ عنها .

الذي هو غاية في الإتقان ، **فالنَّمَطُ محركاً** : الطريق ، **والبديع** : الغاية في كل شيء .

وقوله : (**والنظام المحكم**) أي : والمنظوم المتقن ، **فالنظام** : مصدر نظم بمعنىٰ جمع ، **لـٰكن المراد منه هنا** : المنظوم ، **والمحكم** : المتقن ، وفي الحقيقة قوله : (والنظام المحكم) يرجع للنمط البديع .

وقوله : (**مع ما يشتمل عليه**) أي : حال كون العالم مع ما يشتمل عليه .

وقوله : (**من الأفعال المتقنة**) أي : من المفعولات التي هي في غاية الإتقان .

وقوله : (**والنقوش المستحسنة**) أي : والألوان التي هي في غاية الحسن ، كما في الطاووس .

وقوله : (**لا يكون بدون هـٰذه الصفات**) أي : المذكورة في كلام المصنف ، وقد تقدم الاعتراض على الشارح أن ظاهر كلامه يعم السمع والبصر .

قوله : (**علىٰ أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله عنها**) أي : ولنجرِ علىٰ أن أضداد الصفات المذكورة نقائص يجب تنزيه الله عنها ، وإذا وجب تنزيه الله عن هـٰذه الأضداد وجب ثبوت تلك الصفات لله تعالىٰ .

وهـٰذا دليل ثانٍ ، لـٰكنه دليل إقناعي ؛ **إذ لقائل أن يقول** : لا نسلم أن لها أضداداً ؛ لأنها مع ما يقابلها من قبيل العدم والملكة ، ولا يلزم من خلوه عن الملكة اتصافه بالعدم ؛ لجواز انتفاء القابلية بالكلية ، ولو سلم أن لها أضداداً فلا نسلم أنها نقائص مطلقاً ، بل بالنسبة إلىٰ من شأنه الاتصاف بتلك الصفات ، ولو سلم أنها نقائص مطلقاً فلا نسلم أن من خلا عنها يجب اتصافه بتلك الصفات ؛ لجواز خلو المحل عن الضدين معاً كالهواء ؛ فإنه خال عن الألوان كلها وعن الطعوم كلها .

[بعضُ صفاتِ المعاني لا يتوقَّفُ ثبوتُ الشرعِ على ثبوتِها]:

وأيضاً قد وردَ الشرعُ بها[1] ، وبعضُها ممَّا لا يتوقَّفُ ثبوتُ الشرعِ عليها ، فيصحُّ التمسُّكُ بالشرعِ فيها ؛ كالتوحيدِ ، . . . .

قوله : (وأيضاً قد ورد الشرع بها) أي : حيث قال تعالىٰ : ﴿ هُوَ ٱلْحَيُّ ﴾ [غافر : ٦٥] ، وقال تعالىٰ : ﴿ إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ ﴾ [الطارق : ٨] ، وقال تعالىٰ : ﴿ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ﴾ [الأنعام : ٧٣] ، وقال تعالىٰ : ﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورىٰ : ١١] ، وقال تعالىٰ : ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [الأنعام : ٣٥] ، وقال تعالىٰ : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود : ١٠٧] ، **وهـٰذا دليل ثالث** ، لـٰكنه نقلي ، وهو لا يفيد في كل الصفات ، بل في بعضها كما سيبينه .

قوله : (وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها) أي : وبعض الصفات المذكورة من الصفات التي لا يتوقف ثبوت الشرع عليها ؛ كالسمع والبصر .

وقوله : (فيصح التمسك بالشرع فيها) أي : فيصح الاستدلال بالأدلة الشرعية في ذلك البعض ، وإنما أنَّث الضمير نظراً لكون ذلك البعض صفات .

وقوله : (كالتوحيد) تنظير لبعض الصفات المذكورة ، لا تمثيل له ؛ لأنه ليس من الصفات المذكورة ، وإنما لم يتوقف ثبوت الشرع على التوحيد لأنه إنما يتوقف على الرسالة ، وهي تتوقف على المعجزة ، وهي تتوقف علىٰ صفات التأثير كالقدرة والإرادة ، وليس منه التوحيد ، فيصح التمسك بالشرع فيه .

والحق : أن الشرع يتوقف على التوحيد ؛ لأنه لو فرض التعدد لأمكن التمانع كما تقدم ، وحينئذ فلا يكفي التمسك بالشرع فيه ، بل لا بد من الدليل العقلي .

---

(1) دليل ثالثٌ ، بيانه : أن القرآن والأحاديث المتواترة نطقت بإثباتها ، وهي أمور لا يستحيلها العقل ، فوجب الإيمان بها . « فرهاري » (ص٢٤٢) .

بخلاف وجود الصانعِ وكلامِهِ ونحوِ ذلكَ ممَّا يتوقَّفُ ثبوتُ الشرعِ عليهِ .

الكلامُ على صفةِ القيامِ بالنفسِ

(ليسَ بعرضٍ) لأنَّهُ لا يقومُ بذاتِهِ ، بل يفتقرُ إلىٰ محلٍّ يُقوِّمُهُ ، فيكونُ مُمكناً ، . . . .

قوله : (بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه) أي : حال كون ما ذكر ملتبساً بمخالفة وجود الصانع وكلام الصانع ونحوهما مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ؛ كقدرته تعالىٰ وإرادته وعلمه وحياته ، فلا يصح التمسك بالشرع في ذلك ؛ لأن الاستدلال عليه بالشرع يستلزم الدور ؛ إذ في إثبات ما يتوقف عليه الشرع بالشرع توقف الشيء علىٰ ما يتوقف هو عليه ، وإن أجيب عنه بأن جهة التوقف منفكة ؛ لأن توقف ما ذكر على الشرع من حيث المعرفة ، وتوقف الشرع علىٰ ما ذكر من حيث الوجود . . فلا دور ؛ لاختلاف جهة التوقف .

والحق : أن الكلام لا يتوقف عليه الشرع ، فيصح التمسك بالشرع فيه ، فدليله سمعي لا عقلي .

قوله : (ليس بعرض) هـٰذا إشارة إلىٰ مبحث القيام بالنفس ، وكان الأولىٰ أن يقول : (ولا بصفة) لأن العرض أخص من مطلق الصفة ؛ لأنه لا يطلق على الصفة القديمة .

قوله : (لأنه لا يقوم بذاته) أي : لأن العرض لا يقوم بذاته ؛ لأن ذلك من خواص الجرم .

وقوله : (بل يفتقر إلىٰ محل يقومه) أي : بل يفتقر العرض إلىٰ محل يوجده ويحصله .

وقوله : (فيكون ممكناً) أي : وإذا كان يفتقر إلىٰ محل يقومه فيكون ممكناً لا واجباً .

ولأنَّهُ يمتنعُ بقاؤُهُ ، وإلا لكانَ البقاءُ معنىً قائماً بهِ ، فيلزمُ قيامُ المعنىٰ بالمعنىٰ ، وهو محالٌ ؛ لأنَّ قيامَ العرضِ بالشيءِ معناهُ : ....

وحاصل ما أشار إليه بهٰذا التعليل دليل من الشكل الثاني ، **نظمه هٰكذا** : العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر إلىٰ محل يقومه فيكون ممكناً ، والواجب تعالىٰ يقوم بنفسه ولا يفتقر إلىٰ محل يقومه فليس ممكناً ؛ ينتج : أن العرض ليس بواجب ، فتعكس [النتيجة] إلىٰ قولنا : الواجب ليس بعرض ، وهو المطلوب .

قوله : (ولأنه يمتنع بقاؤه) أي : ولأن العرض يمتنع بقاؤه زمانين في محل واحد ، وأشار بذلك إلىٰ دليل ثانٍ من الشكل الثاني أيضاً ، **نظمه هٰكذا** : العرض يمتنع بقاؤه ، والواجب لا يمتنع بقاؤه ، ينتج : أن العرض ليس بواجب ، فتعكس النتيجة إلىٰ قولنا : الواجب ليس بعرض ، وهو المطلوب .

قوله : (وإلا لكان البقاء معنىً قائماً به) أي : وإلا يمتنع بقاؤه ؛ بأن كان باقياً . . لكان البقاء معنىً قائماً بالعرض .

وقوله : (فيلزم قيام المعنىٰ بالمعنىٰ) أي : وإذا كان البقاء معنىً قائماً به وهو معنىً أيضاً . . فيلزم قيام المعنى الذي هو البقاء بالمعنى الذي هو العرض .

وقوله : (وهو محال) أي : وقيام المعنىٰ بالمعنىٰ محال كما اتفق عليه أكثر العقلاء .

وحاصل ما أشار إليه : دليل مركب من قياسين ، **وتقريره أن تقول** : لو كان العرض باقياً لكان البقاء معنىً قائماً به ، لٰكن كون البقاء معنىً قائماً به محال ؛ لأنه لو كان البقاء معنىً قائماً [به] لزم عليه قيام المعنىٰ بالمعنىٰ ، لٰكن قيام المعنىٰ بالمعنىٰ محال .

قوله : (لأن قيام العرض . . .) إلىٰ آخره : علة لقوله : (وهو محال) .

وقوله : (معناه) أي : معنىٰ قيام العرض بالشيء .

أَنَّ تحيُّزَهُ تابعٌ لتحيُّزِهِ ، والعرضُ لا تحيُّزَ لهُ بذاتِهِ حتىٰ يتحيَّزَ غيرُهُ بتبعيَّتِهِ .

وهـٰذا مبنيٌّ علىٰ : أنَّ بقاءَ الشيءِ معنىً زائدٌ علىٰ وجودِهِ ، ....

وقوله : (**أن تحيزه تابع لتحيزه**) أي : أن تحيز العرض تابع لتحيز الشيء المفروض قيامُ العرض به .

وقوله : (**والعرض لا تحيز له بذاته**) من تتمة التعليل .

وقوله : (**حتىٰ يتحيز غيره بتبعيته**) مفرع على المنفي ، فهو منفي أيضاً ، فالعرض لا يمكن أن يكون غيره تابعاً له في التحيز ؛ لأن المتبوع في التحيز لا بد أن يكون متحيزاً بذاته حتىٰ يصح استتباعه لغيره في التحيز .

قوله : (**وهـٰذا مبني . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : وهـٰذا الدليل المذكور بقوله : (وإلا لكان البقاء معنىً قائماً به . . .) إلىٰ آخره **مبنيٌّ علىٰ أمرين** :

الأول : أن البقاء أمر وجودي ، وهـٰذا ينبني عليه شرطية الدليل المذكور .

والأمر الثاني : أن قيام العرض بشيء تبعيته له في التحيز ، وهـٰذا ينبني عليه الاستثنائية القائلة : (لـٰكن كون البقاء معنىً قائماً به محال) ، وينبني عليه أيضاً قوله : (فيلزم قيام المعنىٰ بالمعنىٰ . . .) إلىٰ آخره ؛ فقوله : (علىٰ أن بقاء الشيء معنىً زائد علىٰ وجوده) هو الأمر الأول ، وقوله : (وأن القيام معناه التبعية في التحيز) هو الأمر الثاني .

قوله : (**علىٰ أن بقاء الشيء معنىً زائد علىٰ وجوده**) زاد العلامة الخيالي : (وعلىٰ أن هـٰذا الزائد أمر موجود في نفسه حتىٰ يكون عرضاً ، وهو ممنوع أيضاً) انتهىٰ[1] .

---

(١) حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد (ص٩٥) .

وأنَّ القيامَ معناهُ التبعيَّةُ في التحيُّزِ .

والحقُّ : أنَّ البقاءَ استمرارُ الوجودِ وعدمُ زوالِهِ .

وحقيقتُهُ : الوجودُ مِنْ حيثُ النسبةُ إلى الزمانِ الثاني ؛ . . . .

وهو في الحقيقة لم يزد شيئاً على الشارح ؛ لأن المعنىٰ لا يطلق إلا على الأمر الموجود في نفسه مما يقابل الذات .

وقوله : (وأن القيام معناه التبعية في التحيز) أي : وعلىٰ أن قيام العرض بالشيء معناه كون العرض تابعاً لذلك الشيء في التحيز .

قوله : (والحق . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وكل من هـٰذين الأمرين خلاف الحق ، والحق . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (أن البقاء استمرار الوجود) أي : أن بقاء الشيء استمرار وجوده ، فهو أمر اعتباري ، لا أمر وجودي حتىٰ يلزم قيام المعنىٰ بالمعنىٰ ، وحينئذ فتمنع الشرطية القائلة : (ولو كان العرض باقياً لكان البقاء معنىً قائماً به) لأنها مبنية علىٰ أن البقاء معنىً .

وقوله : (وعدم زواله) يقتضي أنه أمر عدمي ، فينافي قوله : (استمرار الوجود) ، **والتحقيق** : أنه صفة سلب كما تقدم .

وقوله : (وحقيقته : الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني) أي : **وحقيقةُ البقاء** : وجود الشيء لا من حيث ذاته ، بل من حيث نسبته إلىٰ ما عدا الزمن الأول من أزمنة الوجود ، **فالمراد بالزمن الثاني** : ما عدا الزمن الأول الذي هو زمن الحدوث ، **وغرضه بذلك** : بيان المراد من قوله : (استمرار الوجود) ، **وعلىٰ هـٰذا** : فالوجود من حيث تحققه في الزمان الأول لا يسمىٰ بقاء ، لـٰكن هـٰذا في بقاء الحادث ، **وأما بقاء الواجب** : فهو امتناع العدم ، لا الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني .

فمعنى قولِنا : (وُجِدَ فلم يبقَ) : أنَّهُ حدثَ فلم يستمرَّ وجودُهُ ، ولم يكنْ ثابتاً في الزمانِ الثاني ، وأنَّ القيامَ هو اختصاصُ الناعتِ بالمنعوتِ ، . . . .

قوله : (فمعنىٰ قولنا : وجد فلم يبق . . .) إلىٰ آخره ، هٰكذا في بعض النسخ بفاء التفريع ، وفي بعضها بالواو ، لٰكن الأولىٰ أظهر ؛ لأن ذلك يتفرع علىٰ ما قبله .

وقوله : (أنه حدث فلم يستمر وجوده) أن ذلك الذي وجد حدث فلم يستمر وجوده ، بل انعدم عقب حدوثه .

وقوله : (ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني) أي : ولم يكن وجوده ثابتاً فيما عدا الزمان الأول من الأزمنة ، وهٰذا تفسير لقوله : (فلم يستمر وجوده) ، وعلم من ذلك أنه لا تناقض في قولنا : (وجد فلم يبق) لأنه ليس معناه (وجد فلم يوجد) حتىٰ يحصل التناقض ، بل معناه (وجد فلم يستمر وجوده) ، فالمثبت في الزمن الأول ، والمنفي استمرار ذلك الوجود وكونُه ثابتاً في غير الزمن الأول ، فلم يكن المثبت عين المنفي ، بل هو غيره .

قوله : (وأن القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت) أي : **والحق** : أن قيام العرض بالشيء هو اختصاص الناعت الذي هو العرض بالمنعوت الذي هو الشيء ؛ كاختصاص السواد بالجسم ، وحينئذ فيجوز أن يكون العرض باقياً ولو قلنا بأن البقاء معنىً ، وتمنع الاستثنائية القائلة : (لٰكن كون البقاء معنىً قائماً به محال) ، وكذلك يمنع دليلها القائل : (لأنه لو كان البقاء معنىً قائماً به لزم قيام المعنىٰ بالمعنىٰ ، لٰكن قيام المعنىٰ بالمعنىٰ محال) فتمنع محالية قيام المعنىٰ بالمعنىٰ ، وهٰذا وإن كان مذهباً فلسفياً إلا أنه صحيح ؛ لعدم مصادمته لقواعد الدين .

كما في أوصافِ البارئِ تعالىٰ .

وأنَّ انتفاءَ الأجسامِ ....

قوله : (كما في أوصاف البارئ تعالىٰ) أي : كالقيام الذي في أوصاف البارئ تعالىٰ ؛ فإن معناه اختصاصها به اختصاص الناعت بالمنعوت ، وليس معناه التبعية في التحيز ؛ لاستحالة التحيز في حقه تعالىٰ .

ومراد الشارح بذلك : أن تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد ؛ لأنه لا يجري في أوصاف البارئ تعالىٰ ، وقد يدفع ذلك بأن هـٰذا التفسير لقيام العرض بغيره ، لا لمطلق القيام ، سواء كان القائم عرضاً أو صفة قديمة ، وأوصافه تعالىٰ ليست أعراضاً ، بل صفات قديمة ؛ ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الأعراض ، وقد نبَّهَ الشارح علىٰ ذلك فيما تقدم بقوله : (ومعنىٰ قيامه) بإضافة (القيام) إلىٰ ضمير (العرض) .

ونوقش في ذلك : بأن الشارح لم يرد بقوله : (كما في أوصاف البارئ تعالى) الإشارةَ إلى الاعتراض علىٰ تفسير القيام بالتبعية في التحيز بأنه غير مطرد ؛ لعدم جريانه في أوصاف البارئ تعالىٰ حتىٰ يدفع بما ذكر ، وإنما أراد أن قيام العرض بغيره كقيام الصفة بالموصوف بلا تفاوت بينهما ، **وقيام الصفة بالموصوف معناه** : اختصاص الناعت بالمنعوت ، فكذلك قيام العرض بغيره .

قوله : (وأن انتفاء الأجسام. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : **والحق** : أن انتفاء الأجسام. . . إلىٰ آخره ، وهـٰذا رد إجمالي لدليلهم ، فهو نقض إجمالي متعلق بجملة الدليل بعد النقض التفصيلي المتعلق بكل من المقدمتين علىٰ حدته .

وحاصله : أن ما ذكروه من الاستدلال على امتناع بقاء العرض استدلال في مقابلة الضرورة ، فهو مصادم للضرورة ؛ لأن أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الأجسام ضرورياً لمشاهدة بقائها ، ولم يلتفتوا لتجويز العقل انتفاء الأجسام في كل آن ؛

فِي كُلِّ آنٍ، ومُشاهدةَ بقائِها بتجدُّدِ الأمثالِ . . ليسَ بأبعدَ مِنْ ذلكَ في الأعراضِ .

نعم ؛ تمسُّكُهم في قيامِ العرضِ بالعرضِ بسرعةِ الحركةِ وبطئِها . . . .

أي : في كل وقت ، وجعل مشاهدة بقائها بتجدد أمثالها ، فتكون مشاهدة بقائها أمراً موهوماً أوجبه تجدد الأمثال ؛ لأن الحس لمَّا لم يميز بين الشيء وشبهه التبس الحال ، فظن أن المتجدد نفس المنقضي ، والواقع أن عدم بقاء الأجسام على هٰذا التجويز ليس بأبعد عند العقل من عدم بقاء الأعراض ، بل مساوٍ له ، وحينئذ فبقاء الأعراض ضروري أيضاً ، فيكون الاستدلال على أن العرض يمتنع بقاؤه استدلال في مقابلة الضرورة ، فهو مخالف للضرورة ، فيكون باطلاً .

وقال **العلامة عبد الحكيم**[1] : يمكن التفرقة بين الأجسام والأعراض : بأن عدم بقاء الأجسام بعيد عند العقل بل محال ؛ لأنه يستلزم سقوط التكليف ، بخلاف عدم بقاء الأعراض ؛ إذ لا بعد في تجددها .

قوله : (نعم ؛ تمسكهم في قيام العرض بالعرض . . .) إلى آخره : كان الأولى أن يقول : نعم ؛ تمسك الفلاسفة في قيام العرض بالعرض . . . إلى آخره ؛ لأن الضمير يتبادر منه عوده للمتكلمين ؛ إذ السياق في كلامهم .

واعلم : أن الشارح لما رد استدلال المتكلمين على امتناع بقاء العرض بالنقض التفصيلي ثم بالنقض الإجمالي ، وكان ربما يتوهم أن تمسُّكَ الفلاسفة في قيام العرض بالعرض بأن الحركة يقوم بها كل من السرعة والبطء تامٌّ سالم من الرد . . استدرك على ذلك بقوله : (نعم ؛ تمسكهم في قيام العرض بالعرض . . .) إلى آخره ، فذكر أنه ليس بتام وسالم من الرد .

قوله : (بسرعة الحركة وبطئها) أي : بقيام كل من السرعة والبطء بالحركة ، وكل من السرعة والبطء والحركة عرض ، فقد قام العرض بالعرض .

---

(١) انظر « حاشيته على الخيالي » (ص٢٣٢) .

ليسَ بتامٍّ ؛ إذْ ليسَ هناكَ شيءٌ هو حركةٌ وآخَرُ هو سرعةٌ أو بطْءٌ ، بل هناكَ حركةٌ مخصوصةٌ تُسمَّىٰ بالنسبةِ إلىٰ بعضِ الحركاتِ سريعةً ، وبالنسبةِ إلى البعضِ بطيئةً .

وبهـٰذا تبيَّنَ : أنْ ليسَتِ السرعةُ والبطْءُ نوعينِ مختلفينِ مِنَ الحركةِ ؛ . . . .

وقوله : (ليس بتام) أي : ليس بتام في الدلالة ، بل مردود ومعترض ؛ لأنا نمنع كون كل من السرعة والبطء عرضاً ؛ لأنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج .

قوله : (إذ ليس هناك شيء هو حركة وآخر . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : لأنه ليس في مقام وصف الحركة بالسرعة والبطء شيئان وجوديان : أحدهما : هو حركة ، والآخر : هو سرعة أو بطء .

وقوله : (بل هناك حركة مخصوصة . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : بل في هـٰذا المقام شيء وجودي واحد هو الحركة ؛ تسمىٰ تلك الحركة المخصوصة بالنسبة إلىٰ بعض الحركات سريعة لكون ذلك البعض بطيئاً ، وبالنسبة إلى البعض الآخر بطيئة لكون ذلك البعض سريعاً ، فيكون كل من السرعة والبطء أمراً اعتبارياً ، لا وجود له في الخارج حتىٰ يكون في ذلك قيام العرض بالعرض .

قوله : (وبهـٰذا تبين أن ليست السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة) أي : وبما ذكر من أن الذي هناك شيء واحد هو حركة مخصوصة ؛ تسمىٰ بالنسبة إلىٰ بعض الحركات سريعة ، وبالنسبة إلى البعض الآخر بطيئة . . [تبيَّن] أنه ليست الحركة السريعة والحركة البطيئة نوعين مختلفين بالذاتيات من الحركة ، وعلم من ذلك أن في عبارته مسامحة ؛ حيث أطلق السرعة والبطء وأراد الحركة السريعة والحركة البطيئة .

إذِ الأنواعُ الحقيقيَّةُ لا تختلفُ بالإضافاتِ[1] .

الكلام على صفة المخالفة للحوادث

(ولا جِسْمٍ) لأنَّهُ مُتركِّبٌ ومُتحيِّزٌ ، وذلكَ أمارةُ الحدوثِ .

وقوله : (إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات) أي : لأن الأنواع الحقيقية كالإنسان والفرس والحمار لا تختلف بالنِّسَبِ والاعتبارات ، فلا يقال : الإنسان بالنسبة إلى الفرس كذا وبالنسبة إلى الحمار كذا ، بخلاف الأنواع الاعتبارية فإنها تختلف بالإضافات كما هنا ، **وبالجملة** : فلا نزاع في وصف الأعراض بالأمور الاعتبارية ، وإنما النزاع في وصفها بالأعراض .

قوله : (ولا جسم) هـٰذا وما بعده من قوله : (ولا جوهر . . .) إلىٰ قوله : (وله صفات) إشارةٌ إلىٰ مبحث المخالفة للحوادث .

وقوله : (لأنه متركب ومتحيز) أي : لأن الجسم متركب من الجواهر الفردة عند المتكلمين ، ومن الهيولىٰ والصورة عند الفلاسفة ، وحالٌّ في حيز ؛ أي : قدر من الفراغ ، وأشار بذلك إلىٰ دليل من الشكل الثاني ، **صورته هـٰكذا** : الجسم متركب ومتحيز ، والواجب ليس بمتركب ولا بمتحيز ؛ ينتج : أن الجسم ليس بواجب ، فتعكس النتيجة إلىٰ قولنا : الواجب ليس بجسم ، وهو المطلوب .

وقوله : (وذلك أمارة الحدوث) أي : وما ذكر من التركب والتحيز علامة الحدوث .

أما التركب : فلأنه يدل على الاحتياج إلى الأجزاء ، والمحتاج لا يكون إلا حادثاً .

وأما التحيز : فلأنه يدل على الاحتياج للحيز ، والمحتاج لا يكون إلا حادثاً .

---

(١) فإن الإنسان إنسانٌ ، سواء أضيف إلىٰ فرس أو بقر . « فرهاري » (ص٢٤٥) .

(وَلا جَوْهَرٍ) أَمَّا عندَنا : فلأَنَّهُ اسمٌ للجزءِ الذي لا يتجزَّأُ ، وهو مُتحيِّزٌ ، وجزءٌ مِنَ الجسمِ ، واللهُ مُتعالٍ عن ذلكَ .

وأَمَّا عندَ الفلاسفةِ : فلأَنَّهم وإنْ جعلوهُ اسماً للموجودِ لا في موضوعٍ[1] ،

قوله : (ولا جوهر) قد عرفت أن هـٰذا إشارة إلىٰ مبحث المخالفة للحوادث .

وقوله : (أما عندنا : فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ) أي : أما كونه تعالىٰ ليس بجوهر عندنا معاشر المتكلمين . . فلأن الجوهر في اصطلاحنا اسم للجزء [الذي] لا يتجزأ .

وقوله : (وهو متحيز ، وجزء من الجسم) أي : والجزء الذي لا يتجزأ حالٌّ في حيز ، وجزء من جملة أجزاء الجسم ؛ لأن وجود الجوهر إنما يكون في ضمن الجسم ، لا بالاستقلال .

وقوله : (والله متعالٍ عن ذلك) أي : والله متنزه عن المذكور من كونه متحيزاً وكونه جزءاً من الجسم .

وحاصل ما أشار إليه به بذلك : دليل من الشكل الثاني ، **نظمه هـٰكذا** : الجوهر متحيز وجزء من الجسم ، والله تعالىٰ ليس بمتحيز ولا جزء من الجسم ؛ ينتج : أن الجوهر ليس الله تعالىٰ ، فتعكس النتيجة إلىٰ قولنا : الله تعالىٰ ليس بجوهر ، وهو المطلوب .

قوله : (وأما عند الفلاسفة : فلأنهم وإن جعلوه . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وأما كونه تعالىٰ ليس بجوهر عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوا الجوهر اسماً للموجود لا في موضوع ؛ أي : لا في محل يقومه ، بخلاف العرض ؛ فإنه اسم للموجود في

---

(١) **والمراد بالموضوع** : المحل القريب الذي يقوم بنفسه ، لا بتقويم الشيء الحالِّ فيه . انظر « معيار العلم » (ص ٣١٣) .

مُجرَّداً كانَ أو مُتحيِّزاً . . لـٰكنَّهم جعلوهُ مِنْ أقسامِ المُمكِنِ ، وأرادوا بهِ الماهيَّةَ المُمكنةَ التي إذا وُجِدَتْ كانَتْ لا في موضوعٍ .

وأمَّا إذا أُريدَ بهما : . . . .

موضوع ؛ أي : في محل يقومه ، سواء كان الموجود لا في موضوع مجرداً كالنفوس والعقول ، أو متحيزاً كالأجسام ، وهـٰذا المعنىٰ بحسب ظاهره صادق بالواجب كما هو صادق بالممكن ، لـٰكن الفلاسفة جعلوا الجوهر من أقسام الممكن الذي هو قسيم للواجب ، وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع ؛ أي : لا في محل يقومها ، بخلاف العرض كما تقدم ، وحينئذ فيلزم أن يكون الجوهر ممكناً ؛ لأنهم أرادوا به الماهية الممكنة ، ويلزم أيضاً أن يكون وجوده الخاص زائداً علىٰ ماهيته ، مع أن المولىٰ سبحانه وتعالىٰ واجب ، ووجوده عين ذاته عندهم ؛ فإنهم يقولون : إن وجود الممكن زائد علىٰ ذاته ، ووجود الواجب عين ذاته .

وعلم من ذلك : أن قوله : (لـٰكنهم جعلوه . . .) إلىٰ آخره : هو روح العلة ، ويؤخذ منه دليل من الشكل الثاني ، **نظمه هـٰكذا** : الجوهر من أقسام الممكن ، والله تعالىٰ ليس من أقسام الممكن ؛ ينتج : أن الجوهر ليس الله ، فتعكس النتيجة إلىٰ قولنا : الله ليس بجوهر ، وهو المطلوب .

قوله : (وأما إذا أريد بهما . . .) إلىٰ آخره : مقابل لمحذوف ، **والتقدير** : هـٰذا إذا أريد بالجسم المتركبُ المتحيز ، وبالجوهر الجزء من الجسم أو الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع ، وأما إذا أريد بهما القائم بذاته مع قطع النظر عن التركب والتحيز في الجسم والموجود لا في موضوع ، لـٰكن لا بمعنى الماهية الممكنة ، بل بمعنىٰ مطلق الموجود المستغني عن الموضوع في الجوهر . . فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع ـ مع كون المعنى المراد منهما حينئذ صحيحاً في حقه تعالىٰ ـ من جهة عدم ورود الشرع بإطلاقهما .

القائمُ بذاتِهِ ، والموجودُ لا في موضوعٍ : فإنَّما يمتنعُ إطلاقُهما على الصانعِ مِنْ جهةِ عدمِ ورودِ الشرعِ بذلكَ ، معَ تبادرِ الفهمِ إلى المُتركِّبِ والمُتحيِّزِ ، وذهابِ المُجسِّمةِ والنصارىٰ إلىٰ إطلاقِ الجسمِ والجوهرِ عليهِ تعالىٰ بالمعنى الذي يجبُ تنزيهُ اللهِ عنهُ .

[تحريجةٌ: كيفَ تُسمُّونَ اللهَ تعالىٰ بالموجودِ والواجبِ والقديمِ وأسماؤُهُ توقيفيةٌ؟]:

فإنْ قيلَ : كيفَ صحَّ إطلاقُ الموجودِ والواجبِ والقديمِ . . . .

فقوله : (القائم بذاته) راجع للجسم .

وقوله : (والموجود لا في موضوع) راجع للجوهر .

قوله : (مع تبادر الفهم إلى المتركب والمتحيز) أي : حال كون عدم ورود الشرع بإطلاقهما مصاحباً لتبادر الفهم إلى المتركب في الجسم والمتحيز في الجسم والجوهر ، وكان الأولىٰ أن يزيد : (والممكن) ليكون إشارة إلىٰ مذهب الفلاسفة في الجوهر .

وقوله : (وذهاب المجسمة والنصارىٰ . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : ومع ذهاب المجسمة والنصارىٰ . . . إلىٰ آخره ، فهو بالجر معطوف علىٰ (تبادر) .

وقوله : (إلىٰ إطلاق الجسم والجوهر عليه تعالىٰ . . .) إلىٰ آخره : فالمجسمة يقولون : بأن الله جسم ذو مقدار وجهة ، والنصارىٰ يقولون : بأنه جوهر مركب من ثلاثة أقانيم ؛ أي : أصول : أقنوم الوجود ، وأقنوم العلم ، وأقنوم الحياة ، فإطلاق الجسم راجع للمجسمة ، وإطلاق الجوهر راجع للنصارىٰ .

وقوله : (بالمعنى الذي يجب تنزيه الله عنه) راجع لهما ، وهو متعلق بالإطلاق .

قوله : (فإن قيل : كيف صح . . .) إلىٰ آخره : منشؤه قوله : (فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك) ، حيث أفاد أن أسماءه

ونحوِ ذلكَ ما لم يردْ بهِ الشرعُ ؟

قلنا : بالإجماعِ ، وهو مِنَ الأدلَّةِ الشرعيَّةِ .

وقد يُقالُ : إنَّ اللهَ والواجبَ والقديمَ ألفاظٌ مُترادِفةٌ ، والموجودَ لازمٌ للواجبِ[1] ، ....

تعالىٰ توقيفية ؛ أي : تتوقف على الورود عن الشارع .

وقوله : (ونحو ذلك) أي : كالصانع ونحوه .

وقوله : (ما لم يرد به الشرع) أي : في كتاب أو سنة ، لـٰكن فيه أن القديم وارد إطلاقه في رواية ابن ماجه لحديث الأسماء التسعة والتسعين[2] .

قوله : (قلنا : بالإجماع) أي : قلنا في الجواب : صح إطلاق ما ذكر بالإجماع الفعلي ؛ فإن السلف أطبقوا علىٰ إطلاق تلك الألفاظ .

وقوله : (وهو من الأدلة الشرعية) أي : لأنه لا بد له من مستند من كتاب أو سنة وإن خفي علينا ، وحينئذ فلا يسلم عدم ورود الشرع بتلك الألفاظ .

قوله : (وقد يقال : إن الله والواجب والقديم . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وقد يقال في الجواب : إن الله والواجب والقديم . . . إلىٰ آخره ، فهو جواب ثانٍ .

وقوله : (ألفاظ مترادفة) أي : فتكون متحدة مفهوماً وماصدقاً ، وسيأتي ما فيه من النظر[3] .

وقوله : (والموجود لازم للواجب) كان الأولىٰ أن يقول : (والموجود لازم لله) لأنه الذي ورد إطلاقه .

---

(١) وجه الاختصاص : أن المشهور في محاوراتهم ضمُّ الوجود إلى الواجب ؛ فيقال : واجب الوجود ، لا قديم الوجود . « فرهاري » (ص٢٤٨) .

(٢) سنن ابن ماجه (٣٨٦١) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٣) سيأتي (ص ٥٣٥) .

وإذا وردَ الشرعُ بإطلاقِ اسمٍ بلغةٍ فهو إذنٌ بإطلاقِ ما يُرادِفُهُ مِنْ تلكَ اللغةِ أو مِنْ لغةٍ أخرىٰ ، وما يُلازِمُ معناهُ ، وفيهِ نظرٌ .

وقوله : (وإذا ورد الشرع . . .) إلىٰ آخره : هو روح الجواب .

وقوله : (فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرىٰ) أي : فورود الشرع بإطلاق اسم بلغة إذنٌ بإطلاق ما يرادفه ، سواء كان ذلك المرادف من تلك اللغة كما في الأسماء المذكورة ، أو كان من لغة أخرىٰ كما [في] خُدَاي ؛ فإنه من اللغة الفارسية ، وهو مرادف الله .

وقوله : (وما يلازم معناه) أي : كما في الموجود ، وهو معطوف علىٰ قوله : (ما يرادفه) .

قوله : (وفيه نظر) أي : وفي هـٰذا الجواب الثاني نظر ؛ لأنا نمنع الترادف ؛ للقطع بتغاير المفهومات ؛ **فإن مفهوم الله** : الذات العلية ، **ومفهوم الواجب** : ما يكون وجوده من ذاته ، **ومفهوم القديم** : ما لا أول له .

وأيضاً : علىٰ تسليم الترادف لا نسلم أن الإذن بالشيء إذنٌ بمرادفه ولازمه ، كيف لا وقد يكون المرادف واللازم موهمينِ للنقص ؟!

فالمرادف الموهم للنقص : كالعارف المرادف للعالم ؛ لأن المعرفة قد يراد بها الإدراك المسبوق بالجهل ، وهـٰذا نقص .

واللازم الموهم للنقص : كـ (خالق القردة والخنازير) اللازم لـ (خالق كل شيء) لأن خالق القردة والخنازير فيه نسبة القبيح إلى الله تعالىٰ .

ولا شك في صحة إطلاق (العالم) دون (العارف) ، وإطلاق (خالق كل شيء) دون (خالق القردة والخنازير) .

وقيل في بيان وجه النظر : لا نسلم أن الإذن بالشيء إذن بمرادفه ؛ فإن الطبيب

(وَلا مُصَوَّرٍ) أي : ذي صورةٍ وشكلٍ ؛ مثلِ صورةِ إنسانٍ وفرسٍ ؛ لأنَّ ذلك مِنْ خواصِّ الأجسامِ ، يحصلُ لها ....

لا يطلق عليه تعالىٰ مع أنه يرادف الشافي ، وهو يطلق عليه تعالىٰ[1] ، وليس هـٰذا القيل بشيء ؛ لتخالفهما مفهوماً ؛ فإن الطبيب هو العالم بالطب ، والشافي من يفيد الشفاء ، فليس الطبيب مرادفاً للشافي .

قوله : (ولا مصور) المتبادر أن لفظ (مصور) في كلام المتن اسم مفعول ، فيكون بمعنىٰ ذات وقع عليها التصوير ، مع أن محدِث العالم كما يتنزه عن أن يكون مصوَّراً بتصوير الغير يتنزَّهُ عن أن يكون له صورةٌ بدون تصوير الغير ، فلذلك أفاد الشارح أنه ليس اسم مفعول ، وإنما هو صيغة نَسَبٍ ؛ حيث قال : (أي : ذي صورة وشكل) لأن صيغة المفعول قد تأتي للنسب كما في قوله تعالىٰ : ﴿ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴾ [الإسراء : ٤٥] أي : ذا ستر ، وعطف (الشكل) على (الصورة) عطف تفسير .

قوله : (مثل صورة إنسان وفرس) أي : أو غيرهما كصورة ملك ، وفي اقتصاره هنا على الصورة إشارة إلىٰ أن المراد بالشكل والصورة شيء واحد ، فيكون عطفه عليها عطف تفسير كما تقدم .

قوله : (لأن ذلك من خواص الأجسام) تعليل لقول المصنف : (ولا مصور) فكأنه قال : وإنما لم يكن مصوراً لأن ما ذكر من الصورة والشكل من الأمور المختصة بالأجسام ، ومحدث العالم ليس بجسم .

وقوله : (يحصل لها) أي : يحصل ذلك للأجسام .

---

(١) حيث روى البخاري (٥٦٧٥) ، ومسلم (٢١٩١) من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها مرفوعاً : « أذهبِ الباسَ ، ربَّ الناسِ ، اشفِ وأنت الشافي . . . » .

بواسطةِ الكمِّيَّاتِ والكيفيَّاتِ ، وإحاطةِ الحدودِ والنهاياتِ .

(وَلا مَحْدُودٍ) أي : ذي حدٍّ ونهايةٍ ، (وَلا مَعْدُودٍ) أي : ذي عدٍّ وكثرةٍ ؛ يعني : ليسَ محلاً للكمِّيَّاتِ المُتَّصِلةِ كالمقاديرِ ، . . . .

وقوله : (بواسطة الكميات) أي : بواسطة المقادير ؛ كالطول والعرض والعمق .

وقوله : (والكيفيات) أي : الأعراض القائمة بالأجسام ، (وإحاطة الحدود) أي : كإحاطة الحدود بالمضلع ؛ كالمثلث الذي أحاط به ثلاثة حدود ، والمربع الذي أحاط به أربعة حدود .

وقوله : (والنهايات) عطف تفسير .

قوله : (ولا محدود) المتبادر أن لفظ (محدود) في كلام المصنف اسم مفعول ، فيكون بمعنىٰ ذات وقع عليها الحد ، وهـٰذا ليس مراداً ، ولذلك أفاد الشارح أنه ليس اسم مفعول ، وإنما هو صيغة نسب ؛ حيث قال : (أي : ذي حد ونهاية) ، وعطف النهاية على الحد عطف تفسير .

وقوله : (ولا معدود) يقال فيه ما قيل في الذي قبله ، ولذلك قال الشارح : (أي : ذي عد وكثرة) ، والمراد بالكثرة : الزيادة على الواحد ، وعطف (الكثرة) على (العد) من عطف اللازم على الملزوم .

قوله : (يعني : ليس محلاً . . .) إلىٰ آخره : لما كان تفسير المحدود بمحل الكميات المتصلة تفسيراً بالمراد لا بالحقيقة ، وإن كان تفسير المعدود بمحل الكميات المنفصلة تفسيراً بالمعنى الحقيقي . . أتى الشارح بالعناية فقال : (يعني : ليس محلاً . . .) إلىٰ آخره ، وهو تفسير لقوله : (ولا محدود ولا معدود) على اللف والنشر المرتب ؛ فقوله : (المتصلة كالمقادير) راجع

ولا المُنفصِلةِ كالأعدادِ ، وهو ظاهرٌ .

(وَلا مُتَبَعِّضٍ ، وَلا مُتَجَزِّئٍ) أي : ذي أبعاضٍ وأجزاءٍ .

(وَلا مُتَرَكِّبٍ) منها ؛ ....

لقوله : (ولا محدود) ، وقوله : (المنفصلة كالأعداد) راجع لقوله : (ولا معدود) .

فالمراد من كونه تعالىٰ ليس محدوداً : أنه ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير ، والمراد من كونه تعالىٰ ليس معدوداً : أنه ليس محلاً للكميات المنفصلة كالأعداد .

قوله : (وهو ظاهر) أي : وكونه تعالىٰ ليس محلاً للكميات المتصلة والمنفصلة واضح لا يحتاج إلى البيان ، ويحتمل أن المعنىٰ : وتفسير قوله : (ولا محدود ولا معدود) بذلك المعنىٰ واضحٌ ؛ فالضمير إما راجع لكونه تعالىٰ ليس محلاً للكميات المتصلة والمنفصلة ، أو ليفسر قوله : (ولا محدود ولا معدود) بالمعنى المذكور .

قوله : (ولا متبعض ولا متجزئ) قضية كلام الشارح ؛ أعني قوله : (وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً) : أن المتبعض والمتجزئ مترادفان ، وسيأتي خلافه .

قوله : (أي : ذي أبعاض وأجزاء) فيه لف ونشر مرتب ؛ لأن قوله : (أبعاض) راجع للمتبعض ، وقوله : (وأجزاء) راجع للمتجزئ ، **وفي الحقيقة** : فالأجزاء مرادفة للأبعاض علىٰ ما اقتضاه كلام الشارح من الترادف بين المتبعض والمتجزئ .

قوله : (ولا متركب منها) أي : ولا متركب من الأبعاض والأجزاء المذكورة

لما في كلِّ ذلكَ مِنَ الاحتياجِ المُنافي للوجوبِ ، فما لهُ أجزاءٌ يُسمَّىٰ باعتبارِ تألُّفِهِ منها : مُتركِّباً ، وباعتبارِ انحلالِهِ إليها : مُتبعِّضاً ومُتجزِّئاً .

بالقوة في قول المصنف : (ولا متبعض ولا متجزئ) ، وإنما ذكرت بالفعل في كلام الشارح .

قوله : (لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب) أي : لما في كل ما ذكر من المتبعض والمتجزئ والمتركب من الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي ؛ فإن المتبعض يحتاج إلى الأبعاض ، والمتجزئ يحتاج إلى الأجزاء ، وكذلك المتركب ، والاحتياج مقتضٍ للإمكان الذي هو ضد الوجوب ، وكان الأولىٰ تأخير ذلك عن قوله : (فما له أجزاء . . .) إلىٰ آخره ؛ لأنه تحرير للمدعىٰ ، وهو متقدم على الاستدلال عليه .

قوله : (فما له أجزاء . . .) إلىٰ آخره : قد عرفت أنه تحرير للمدعىٰ ؛ لأن غرضه بذلك بيان أن الفرق بين المتركب وكل من المتبعض والمتجزئ بالاعتبار .

فأشار بقوله : (يسمىٰ باعتبار تألفه منها متركباً) إلىٰ أن المتركب : هو ما له أجزاء تألف منها ؛ أي : تركب من تلك الأجزاء .

وأشار بقوله : (وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً) إلىٰ أن كلاً من المتبعض والمتجزئ : هو ما له أجزاء ينحل إليها ، لـٰكن قضية ذلك أن المتبعض والمتجزئ مترادفان ، وليس كذلك ، بل يعتبر في التجزؤ كون الأجزاء التي يؤول إليها الانحلال هي الأجزاء التي حصل منها التركيب ، بخلاف التبعيض ؛ فإنه لا يعتبر فيه ذلك ، فيكون التبعيض أعم من التجزؤ عموماً مطلقاً ، وذلك كما في الحصير ؛ فإنه باعتبار انحلاله إلى الخيط والسَّمَار اللذين حصل منهما التركيب . . يسمىٰ متجزئاً ، وكذلك يسمىٰ متبعضاً ، وباعتبار انحلاله إلىٰ قطعٍ كلُّ قطعة

(وَلا مُتَناهٍ) لأنَّ ذلكَ مِنْ صفاتِ المقاديرِ والأعدادِ .

(ولا يُوصَفُ بِالْمَائِيَّةِ)[1] ؛ أي : المُجانَسةِ للأشياءِ ؛ لأنَّ معنى قولِنا : (ما هو ؟) : مِنْ أيِّ جنسٍ هو ؟ والمُجانَسةُ تُوجِبُ التمايزَ عنِ المُجانَساتِ بفصولٍ مُقوِّمةٍ ، ....

منها باقٍ على نسجه . . يسمى متبعضاً ، ولا يسمى متجزئاً ، فكل متجزئ متبعض ولا عكس .

قوله : (ولا متناهٍ) أي : ولا ذي نهاية .

وقوله : (لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد) أي : لأن التناهي من صفات المقادير التي هي الطول والعرض والعمق ، ومن صفات الأعداد التي هي الكميات المنفصلة ، وكل من المقادير والأعداد من خواص الممكنات ، ومحدِث العالَم ليس بممكن .

قوله : (ولا يوصف بالمائية) اعلم : أن المائية في الأصل هي الماهية ، لكنها استعملت عرفاً في المجانسة للأشياء ، وهي نسبة لـ (ما) بزيادة الهمزة بين الساكنين ؛ وهما الألف وياء النسب .

وقوله : (أي : المجانسة للأشياء) أي : المشاركة للأشياء في جنس ؛ إذ مجانسة الشيء للشيء كونه مشاركاً له في جنسه ، كما في الإنسان والفرس ؛ فإنهما متجانسان ؛ أي : مشتركان في جنس ؛ وهو الحيوان .

قوله : (لأن معنى قولنا : «ما هو ؟» : من أي جنس هو ؟) تعليل لقول المصنف : (ولا يوصف بالمائية) مع تفسير المائية بالمجانسة ، لكن روح العلة هو قوله : (والمجانسة توجب التمايز . . .) إلى آخره ، فأشار لمناسبة

---

(١) منسوبة إلى (ما) الاستفهامية مع زيادة الهمزة ، وقد يُزعم أنها منسوبة إلى (ما هو ؟) بحذف الواو ، وقلب الهاء همزة ، والأول أقرب . « فرهاري » (ص٢٥٠) .

فيلزمُ التركيبُ .

تفسير المائية بالمجانسة بقوله : (لأن معنىٰ قولنا : « ما هو ؟ » : من أي جنس هو ؟) أي : لأن معنىٰ قولنا في السؤال : من أي جنس هو ؟

فإذا قيل : الذي عندك ما هو ؟ **كان المعنىٰ** : من أي جنس هو ؟ فـ (ما) للسؤال عن الجنس كما صرح به السكاكي وغيره[1] ، وهٰذا المعنىٰ هو الذي نفي عنه تعالىٰ .

نعم ؛ لـ (ما) معانٍ أخر ؛ مثل السؤال عن الحقيقة ؛ كأن يقال : ما الإنسان ؟ أي : ما حقيقته ؟ أو عن الوصف ؛ كأن يقال : ما زيد ؟ أي : ما وصفه ؟ فيقال في جوابه : الكريم أو نحو ذلك .

وإنما اقتصر الشارح علىٰ كون (ما) للسؤال عن الجنس دون السؤال عن الحقيقة أو عن الوصف ؛ لأنه لا يتعلق غرضنا بذلك ؛ فإن غرضنا نفي ذلك عنه تعالىٰ ، ولا ينفىٰ عنه تعالىٰ إلا السؤال عن الجنس ، بخلاف السؤال عن الحقيقة أو عن الوصف ؛ لأن المتكلمين علىٰ أن المولىٰ له حقيقة ، وعلىٰ أنه يوصف بالأوصاف .

وأشار بقوله : (والمجانسة توجب التمايز . . .) إلىٰ آخره إلىٰ علة كونه تعالىٰ لا يوصف بالمائية بمعنى المجانسة للأشياء ، فكأنه قال : وإنما لم يتصف بالمائية بمعنى المجانسة التي هي المشاركة في جنس ؛ لأن المجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة ، فتوجب تميز كل واحد منها عما عداه بالفصل المحقق له .

وقوله : (**فيلزم التركيب**) أي : وإذا كانت المجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة . . فيلزم التركيب من الجنس الذي وقعت فيه المجانسة ،

---

(١) انظر « مفتاح العلوم » (ص٣١٠) .

والفصل الذي حصل به التميز .

مثلاً : الإنسان والفرس والحمار وغيرها أمور متجانسة ؛ أي : متشاركة في الجنس ؛ وهو الحيوان ، فلا بد وأن يتميز كل منها عن المجانسات بفصول مقومة ، فيتميز الإنسان بالناطق ، فتكون حقيقته مركبة من الجنس وهو الحيوان ، والفصل وهو الناطق وهلكذا .

لـٰكن يرد علىٰ ذلك[1] : أن يقال : المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي ، والجنس اللغوي أعم من المنطقي ؛ لشموله النوع أيضاً ؛ فإن أهل اللغة يعدون البشر مثلاً جنساً ، وحينئذ فلا يلزم التركيب .

وأجاب بعضهم عن هـٰذا الإيراد : بأن المراد بالمجانسة في قوله : (ولا [يوصف] بالمائية) أي : المجانسة للأشياء المشاركة في الجنس الاصطلاحي الذي هو المنطقي ، والمجانسة بهـٰذا المعنىٰ تستلزم التركيب ، والمراد بالجنس في قوله : (لأن معنىٰ قولنا : « ما هو ؟ » : من أي جنس هو ؟) الجنس اللغوي ، وإنما أتىٰ الشارح به مع أن المراد بالمجانسة هنا المشاركة في الجنس الاصطلاحي . . لبيان تفسير المائية بالمجانسة ، مع أن الجنس الاصطلاحي فرد من أفراد الجنس اللغوي ، وهـٰذا كافٍ في صحة التفسير بذلك ، ولا يضر في ذلك شمول الجنس اللغوي لغير المنطقي .

قوله : (**ولا بالكيفية**) أي : سواء كانت محسوسة بالحواس الظاهرة كما ذكره الشارح بقوله : (من اللون . . .) إلىٰ آخره ، أو بالحواس الباطنة ؛ كاللذة والحزن .

---

(١) انظر الإيراد وجوابه عند العلامة السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص٢٣٤) .

مِنَ اللونِ ، والطعمِ ، والرائحةِ ، والحرارةِ والبرودةِ والرطوبةِ واليبوسةِ ، وغيرِ ذلكَ ممَّا هو مِنْ صفاتِ الأجسامِ ، وتوابعِ المِزاجِ والتركيبِ .

(وَلا يَتَمَكَّنُ فِي مَكَانٍ) ....

وقوله : (من اللون) أي : كالبياض والسواد ، **واللون** : كيفية تدرك بحاسة البصر .

وقوله : (والطعم) أي : كالحلاوة والمرارة ، **والطعم** : كيفية تدرك بحاسة الذوق .

وقوله : (والرائحة) أي : كرائحة المسك ، **والرائحة** : كيفية تدرك بحاسة الشم .

وقوله : (والحرارة) أي : كحرارة النار .

وقوله : (والبرودة) أي : كبرودة الماء .

وقوله : (والرطوبة) أي : كرطوبة العجين .

وقوله : (واليبوسة) أي : كيبوسة الحجر .

والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة : كيفيات تدرك بحاسة اللمس .

وقوله : (وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام) أي : كالنعومة والخشونة .

وقوله : (وتوابع المزاج) أي : كالحنو والإشفاق والإذعان والفرح ، **والمزاج** : كيفية تحصل من امتزاج العناصر ، وإنما كانت الكيفيات المذكورة توابعه لأنها تحدث عنه ، (والتركيب) أي : وتوابع التركيب ؛ كالكلية والجزئية ، والصغر والكبر .

قوله : (ولا يتمكن في مكان) أي : ولا يحل في مكان بجميع معانيه المختلفة بحسب الأقوال فيه ؛ **فإنه اختلف فيه** :

فذهب **المتكلمون** : إلىٰ أنه بُعْدٌ موهوم ينفذ فيه بعد الجسم وينطبق عليه ؛ وهو المراد بالفراغ الموهوم ، فالمكان علىٰ هـٰذا أمر عدمي لا وجود له ، وإنما يثبته الوهم .

وذهب **أرسطو ومن تبعه من المشائين** : إلىٰ أنه السطح الباطن من الحاوي المماسُّ للسطح الظاهر من المحوي ؛ كالسطح الباطن من الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء أو الهواء مثلاً ، فالمكان علىٰ هـٰذا أمر وجودي ؛ إذ السطح عندهم عرض قائم بالجسم ، والعرض أمر وجودي .

وذهب **أفلاطون ومن تبعه** : إلىٰ أنه بُعْدٌ محقق مجرد قائم بنفسه ينفذ فيه بُعْدُ الجسم وينطبق عليه ، وذلك يكون بالتداخل ، فالمكان علىٰ هـٰذا أمر وجودي ؛ لأنه جوهر مجرد عن المادة قائم بنفسه غير متحيز .

وهـٰذا كله عند أهل العلم ، **وأما العامة** : فإنهم يطلقون المكان علىٰ ما يمنع الشيء من النزول ، فيجعلون الأرض مكاناً ، حتىٰ لو منع جسم صغير جسماً كبيراً عن النزول كان مكاناً له .

واعلم : أن قوله : (في مكان) يغني عنه ذكر التمكن ؛ لأن التمكن لا يكون إلا في مكان ، وإنما أتىٰ به للتصريح بالعموم رداً علىٰ من نفى المكان سوى المكان العلوي .

قوله : (**لأن التمكن : عبارة عن نفوذ بُعْدٍ في بُعدٍ آخر**) علة لنفي التمكن في مكان عنه تعالىٰ ، **والمراد بالبعد النافذ** : الامتداد القائم بالجسم من طول وعرض وعمق ، **والمراد بالبعد المنفوذ فيه** : الفراغ الموهوم عند المتكلمين ، أو السطح الباطن من الحاوي عند أرسطو ومن تبعه ، أو البعد المحقق المجرد القائم بنفسه عند أفلاطون ومن تبعه .

مُتوهَّمٍ أو مُتحقَّقٍ ، يُسمُّونَهُ المكانَ .

والبُعْدُ : عبارةٌ عنِ امتدادٍ قائمٍ بالجسمِ ، أو بنفسِهِ عندَ القائلينَ بوجودِ الخلاءِ .

واللهُ تعالىٰ مُنزَّهٌ عنِ الامتدادِ والمقدارِ ؛ . . . .

وقوله : (**متوهم**) أي : عند المتكلمين .

وقوله : (**أو متحقق**) أي : عند الحكماء ، وهو صادق بكونه عرضاً كما يقول أرسطو ومن تبعه ، أو جوهراً مجرداً كما يقول أفلاطون ومن تبعه .

وقوله : (**يسمونه المكان**) أي : يسمي المتكلمون والحكماء البعدَ الآخر المتوهم أو المتحقق . . بالمكان ، فهو شامل لجميع الأقوال .

قوله : (**والبعد : عبارة عن امتداد قائم . . .**) إلىٰ آخره ؛ يعني : **أن البعد امتداد له نوعان** :

أحدهما : قائم بالجسم ؛ وهـٰذا هو البعد النافذ .

وثانيهما : قائم بنفسه ؛ وهـٰذا هو البعد المنفوذ فيه .

لـٰكن هـٰذا عند القائلين بوجود الخلاء ، وأنه جوهر مجرد ؛ وهم أفلاطون ومن تبعه ، وأما عند أصحاب السطح ؛ وهم أرسطو ومن تبعه . . فللبعد النوع الأول فقط ؛ وهو القائم بالجسم سواء كان نافذاً أو منفوذاً فيه ، **فالبعد النافذ** : هو الامتداد القائم بالجسم المحوي ، **والبعد المنفوذ فيه** : هو الامتداد القائم بالجسم الحاوي .

وهـٰذا التعريف للبعد الموجود الذي أثبته الحكماء ، **ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة ، فيقال في تعريفه** : هو امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه .

وبهـٰذا التقرير ظهر لك : أن المراد بالخلاء في كلام الشارح : الامتداد الذي هو جوهر مجرد ، لا المكان الخالي عن الشاغل ، وإن كثر إطلاقه عليه .

قوله : (**والله تعالىٰ منزه عن الامتداد والمقدار**) أي : سواء كان موهوماً أو

لاستلزامِهِ التجزُّؤَ .

[الجوهرُ الفردُ مُتحيِّزٌ ولا بُعدَ لهُ]:

فإنْ قيلَ : الجوهرُ الفردُ مُتحيِّزٌ ولا بُعْدَ فيهِ ، وإلا لكانَ مُتجزِّئاً .

قلنا : المُتمكِّنُ أخصُّ مِنَ المُتحيِّزِ ؛ ....

متحققاً ، وعطف (المقدار) على (الامتداد) عطف تفسير .

وقوله : (لاستلزامه التجزؤ) أي : لأنه لا يمتد ولا يكون له مقدار إلا ما كان مركباً من أجزاء ، وقد تقدم امتناع ذلك في حقه تعالىٰ .

قوله : (فإن قيل : الجوهر الفرد...) إلىٰ آخره : هـٰذا السؤال وارد علىٰ تعريف التمكن بنفوذ بعد في بعد ، وحاصله : أن مقصود المصنف أن ينفي حلوله تعالىٰ في مكان مع البعد كما في الجسم ، أو مع عدم البعد كما في الجوهر الفرد ؛ لأن المتمكن مرادف للمتحيز ، وحينئذ فيكون التعريف المذكور غير جامع ؛ لعدم شموله لتمكن الجوهر الفرد ؛ إذ تمكنه لا يصدق عليه نفوذ بعد في بعد ؛ لأنه لا بُعدَ له .

وقوله : (وإلا لكان متجزئاً) أي : وإن انتفىٰ (لا بعد فيه) بأن كان فيه بعد.. لكان ذا أجزاء ، مع أن الجوهر الفرد جزء لا يتجزأ .

قوله : (قلنا: المتمكن...) إلىٰ آخره ؛ أي : قلنا في الجواب عن هـٰذا القيل : المتمكن... إلىٰ آخره ، وحاصله : أنا لا نسلم أن مقصود المصنف أن ينفي حلوله تعالىٰ في مكان مطلقاً ، وأن المتمكن مرادف للمتحيز ، حتى يكون التعريف المذكور غير جامع ، بل المصنف إنما تكلم علىٰ أمر خاص وهو التمكن ، ولم يتكلم على العام وهو التحيز ؛ فإن المتمكن أخص من المتحيز ؛ إذ المتمكن : خاص بما كان فيه بُعدٌ وهو الجسم ، والمتحيز : شامل لما فيه بُعدٌ وهو الجسم ولما لا بُعدَ فيه وهو الجوهر الفرد ، فكل متمكن متحيز ولا عكس .

لأنَّ الحيِّزَ : هو الفراغُ [المُتوهَّمُ] الذي يشغلُهُ شيءٌ مُمتدٌّ أو غيرُ مُمتدٍّ ، فما ذكرَ دليلٌ علىٰ عدمِ التمكُّنِ في المكانِ .

وأمَّا الدليلُ علىٰ عدمِ التحيُّزِ : ....

وقوله : (لأن الحيز : هو الفراغ [المتوهم] الذي يشغله شيء) أي : لأن الحيز عند المتكلمين : هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء .

وقوله : (ممتد أو غير ممتد) تعميم في الشيء ؛ أي : ممتد ذلك الشيء كالجسم ، أو غير ممتد كالجوهر الفرد ، بخلاف المكان ؛ فإنه عند المتكلمين : هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الشيء الممتد كالجسم ، فالحيز أعم من المكان عموماً مطلقاً .

ومن هـٰذا تعلم : أنه كان الأولىٰ للمصنف أن يقول : (ولا يتحيز في حيز) لأنه يلزم من نفي التحيز نفي التمكن بخلاف العكس ، لـٰكن العلامة العصام قد اعترض على الشارح ؛ بأن كون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين ، حتىٰ لا يجعلون الجوهر الفرد متمكناً بل متحيزاً . . لم نجده إلا في كلام الشارح ، وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان[1] .

قوله : (فما ذكر دليل علىٰ عدم التمكن في المكان) أي : فما ذكر من قوله : (لأن التمكن . . .) إلىٰ آخره دليلٌ علىٰ عدم تمكنه تعالىٰ في المكان الذي تعرض له المصنف .

وقوله : (وأما الدليل علىٰ عدم التحيز . . .) إلىٰ آخره : مقابل لما قبله ، ولما كان الدليل السابق إنما يدل علىٰ عدم التمكن ، كما أشار إليه بقوله : (فما ذكر دليل علىٰ عدم التمكن في المكان) . . احتاج إلىٰ ذكر دليل يدل علىٰ عدم التحيز فقال : (وأما الدليل علىٰ عدم التحيز . . .) إلىٰ آخره .

---

(١) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص١٦٠) .

فهو أنَّهُ لو تحيَّزَ : فإمَّا في الأزلِ فيلزمُ قِدَمُ الحيِّزِ ، أو لا فيكونُ محلاً للحوادثِ .

وأيضاً : إمَّا أنْ يُساوِيَ الحيِّزَ أو ينقصَ عنهُ . . . .

قوله : (فهو أنه لو تحيز . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : فالدليل علىٰ عدم التحيز : أنه تعالىٰ لو تحيز . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (فإما في الأزل) أي : فإما أن يكون تحيزه في الأزل .

وقوله : (فيلزم قدم الحيز) أي : لأن كون التحيز في الأزل يستلزم أن يكون الحيز في الأزل ؛ فإن التحيز يستحيل وجوده بدون الحيز ، وهـٰذا مبني علىٰ مذهب القائلين بوجود الحيز ، وهو خلاف مذهب المتكلمين ؛ **لأنهم يقولون بأن الحيز** : هو الفراغ الموهوم ، فلا وجود له عندهم ، ولا قدم لما لا وجود له ، فلا يلزم عندهم من كون التحيز في الأزل قدمُ الحيز ، فهـٰذا الدليل غير تام بالنظر لمذهب المتكلمين في الحيز .

قوله : (أو لا) أي : أو لا يكون تحيزه في الأزل .

وقوله : (فيكون محلاً للحوادث) أي : فيكون تعالىٰ محلاً للحوادث ؛ لأن التحيز إذا لم يكن في الأزل كان حادثاً .

لا يقال : التحيز أمر اعتباري ، والأمر الاعتباري لا يتصف بالحدوث .

لأنا نقول : التحيز هو الحصول في الحيز ؛ وهو إما حركة أو سكون ، وكل منهما من الأكوان الأربعة ، وهي أمور وجودية عند المتكلمين ، فتكون متصفة بالحدوث .

قوله : (وأيضاً : إما أن يساوي . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا شروع في دليل ثانٍ لعدم التحيز ، وهـٰذا الترديد إنما هو لإظهار بطلان التحيز علىٰ جميع التقادير التي يفرضها العقل ، وإلا فلا يتصور زيادة الشيء علىٰ حيزه أو نقصانه عنه في جميع المذاهب ؛ لأن حيز الشيء قدره ، ويمكن أن يقال : هـٰذا الترديد منظور فيه للمعنى اللغوي ؛

فيكونَ مُتناهِياً ، أو يزيدَ عليهِ فيكونَ مُتجزِّئاً .

[نفْيُ الجهاتِ كلِّها عنِ اللهِ تعالىٰ] :

وإذا لم يكنْ في مكانٍ لم يكنْ في جهةٍ ؛ ....

لأن أهل اللغة يطلقون الحيز على الزائد على الشيء فيقولون : زيد في المسجد ، وعلى الناقص عن الشيء فيقولون : زيد على الكرسي إذا كان الكرسي ناقصاً عنه ، فقد جعلوا كلاً من المسجد والكرسي حيزاً لزيد ، مع أن المسجد أزيد منه ، والكرسي أنقص عنه .

ثم إن هـٰذا الدليل مبني على تناهي الأبعاد المنفوذ فيها وهي الحيزات ؛ ولذلك جعل فيه اللازم على مساواته تعالىٰ للحيز كونه متناهياً ، وإلا لجاز أن يساوي الحيزَ الغيرَ المتناهي ؛ لعدم لزوم التناهي حينئذ ؛ إذ المساوي لغير المتناهي غير متناهٍ .

نعم ؛ يلزم التجزؤ حينئذ ؛ لأن الحالَّ في الحيز الغير المتناهي امتدادٌ ومقدار ، وهو يقبل التجزؤ ، لـٰكن كلام الشارح في لزوم التناهي ، **فمقتضاه** : أن التناهي هو المانع من المساواة ، وهي لا تتمشَّىٰ إلا على القول بتناهي الأبعاد .

قوله : (**فيكون متناهياً**) راجع لكل من المساواة والنقص ، وقد عرفت أن لزوم التناهي للمساواة مبني على تناهي الأبعاد .

وقوله : (**فيكون متجزئاً**) أي : لأن ما قابل الحيز جزء ، وما زاد عليه جزء آخر ، وإنما جعل التجزؤ لازماً للزيادة فقط دون المساواة والنقصان ؛ لما تقدم من أن الحيز أعم من المكان ؛ لكونه يشمل الفراغ الذي يشغله شيء غير ممتد ، وحينئذ فلا يلزم من المساواة أو النقصان التجزؤ ، وإنما يلزم التناهي كما علمت .

قوله : (**وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة**) **هـٰذا جواب عما يقال** : قد جرىٰ فيما بينهم نفي كونه في مكان ، ونفي كونه في جهة ، فلم ترك المصنف نفي كونه في جهة ؟

لا في علوٍّ ولا سفلٍ ولا غيرِهما ؛ لأنَّها إمَّا حدودُ وأطرافُ الأمكنةِ ، أو نفسُ الأمكنةِ باعتبارِ عروضِ الإضافةِ إلىٰ شيءٍ .

(وَلا يَجْرِي عَلَيْهِ زَمَانٌ) ....

ومحصل الجواب : إنما ترك نفي كونه في جهة لأن نفي كونه في مكان يستلزم نفي كونه في جهة ، فيعلم منه بطريق اللزوم .

وقوله : (لا في علو) [أي] : لا في جهة علو .

وقوله : (ولا سفل) أي : ولا في جهة سفل .

وقوله : (ولا غيرهما) من جهة اليمين واليسار والأمام والخلف ، فجملة الجهات ستٌّ .

قوله : (لأنها إما حدود وأطراف الأمكنة ، أو نفس الأمكنة) أي : لأن الجهات تارة تطلق علىٰ حدود وأطراف الأمكنة ؛ فيقال : أمام الدار وفوق الدار مثلاً ، ويراد بذلك حدودها وأطرافها ، وتارة تطلق علىٰ نفس الأمكنة ؛ فيقال : فوق الأرض أو تحت الأرض مثلاً ، ويراد بذلك نفس المكان .

وقوله : (باعتبار عروض الإضافة إلىٰ شيء) أي : باعتبار عروض إضافة الأمكنة إلىٰ شيء ؛ فإن الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة لما تحتها وسفل بالنسبة إلىٰ ما فوقها ، فالفراغ الذي حلت فيه الدار المتوسطة علو وسفل باعتبار عروض الإضافة إلىٰ شيء .

قوله : (ولا يجري عليه زمان) أي : لا يتعين وجوده بزمن ؛ كأن يقال : وجد [في] وقت ؛ لأنه لا يتعين وجوده بالزمان إلا ما كان وجوده لا يحصل بدون الزمان كوجودنا ، بخلاف وجوده تعالىٰ ، فإنه حاصل ، ولو فرض انتفاء الزمان فوجوده مستمر قبل الزمان ومع الزمان وبعد الزمان ، لا في الزمان .

لأنَّ الزمانَ عندَنا : عبارةٌ عن مُتجدِّدٍ يُقدَّرُ بهِ مُتجدِّدٌ آخرُ ، وعندَ الفلاسفةِ : عن مقدارِ الحركةِ ، واللهُ مُنزَّهٌ عن ذلكَ[1] .

قوله : (لأن الزمان عندنا : عبارة عن متجدد . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : لأن الزمان عندنا معاشر المتكلمين : عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر مجهول ، كما في قولك : أجيئك عند طلوع الشمس ؛ فإن طلوع الشمس متجدد معلوم قُدِّرَ به متجدد آخر مجهول ، وعلىٰ هـٰذا : فالزمان عرض ، وأما على القول بأنه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإبهام . . فهو أمر اعتباري ؛ إذ المقارنة المذكورة من الأمور الاعتبارية .

وقوله : (وعند الفلاسفة : عن مقدار الحركة) أي : والزمان عند الفلاسفة عبارة عن مقدار حركة الفلك الأعظم ؛ وهو العرش الذي هو مقسَّم عندهم ثلاث مئة وستين جزءاً ، وهـٰذا القول هو المشهور عند الفلاسفة ، وهو قول أرسطو ومن تبعه .

وقالت طائفة منهم : إنه حركة الفلك .

وقالت طائفة منهم أخرىٰ : إنه الفلك نفسه .

وقال جمع من متقدميهم : إنه جوهر مجرد ، ثم اختلف هـٰذا الجمع ؛ فقال بعض منه وهو أفلاطون ومن تبعه : إنه ممكن يقبل العدم ، وقال بعض منه آخر : إنه واجب لا يقبل العدم ، فأقوالهم خمسة .

وقوله : (والله منزه عن ذلك) أي : والله تعالىٰ متنزه عن المذكور من المتجدد

---

(1) وها هنا نكتة شريفة ؛ وهي أن تنزُّهَ الحق سبحانه عن الزمان يحلُّ كثيراً من الإشكالات ؛ منها : لزوم العبث من الأمر والنهي في الأزل ، ومنها : لزوم الكذب والحدوث في نحو : ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا ﴾ [نوح : ١] بلفظ الماضي ، ومنها : تعطل السمع والبصر قبل وجود المسموعات والمبصرات ، ومنها : لزوم تغير العلم بالجزئيات ، وكلُّ ذلك لما أنه ليس بالنسبة إليه تعالىٰ ماضٍ وحالٌ واستقبال ، وإن كان عالماً بكل ماض وحال ومستقبل ، والله سبحانه أعلم . « فرهاري » (ص٢٥٩) .

واعلمْ : أنَّ ما ذكرَهُ في التنزيهاتِ بعضُهُ يُغني عنِ البعضِ ، إلا أنَّهُ حاول التفصيل والتوضيح في ذلكَ ؛ قضاءً لحقِّ الواجبِ في بابِ التنزيهِ ، وردّاً على المُشبِّهة والمُجسِّمة وسائر فرقِ الضلالِ والطغيانِ بأبلغِ وجْهٍ وآكدِهِ ، . . . .

ومقدار الحركة ، فلا يقدر وجوده بمتجدد ؛ لأنه لا تجدد في ذاته أصلاً ، ولا ينطبق وجوده على مقدار الحركة ؛ لأن وجوده تعالىٰ متحقق ولو فرض انتفاء الزمان كما تقدم .

قوله : (**واعلم : أن ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض**) أي : واعلم : أن ما ذكره المصنف في التنزيهات التي هي الصفات السلبية المذكورة بقوله : (ليس بعرض . . .) إلىٰ آخره بعضُهُ يغني عن البعض الآخر ؛ لما بينهما من الترادف ؛ كالمتبعض والمتجزئ بناء علىٰ ما اقتضاه كلام الشارح فيما تقدم من أنهما مترادفان ، أو لما بينهما من اللزوم ؛ كقوله : (ولا يوصف بالكيفية) مع قوله : (ولا مصور) فإن سلب الكيفية وسلب الصورة متلازمان ، وكذا سلب الحدود وسلب التناهي وهكذا .

وقوله : (**إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك**) أي : إلا أن المصنف قصد التفصيل والتوضيح فيما ذكره من التنزيهات؛ (**قضاءً لحق الواجب في باب التنزيه**) أي: أداء لحق الواجب في باب التنزيه له تعالىٰ عما لا يليق به ، وإضافة (حق) لـ (الواجب) يحتمل أن تكون من إضافة الموصوف للصفة ؛ أي : للحق الواجب ؛ أي : الثابت ، ويحتمل أن تكون من الإضافة الحقيقية ؛ أي : لحق واجب الوجود ؛ وهو الله تعالىٰ .

وقوله : (**وردّاً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وآكده**) أي : **ورداً على المشبهة** : وهم قوم غلَبت عليهم الجهالة إلىٰ أن شبهوه بالحوادث في الصورة والجهة والتحيز ونحو ذلك ، **وعلى المجسمة** : وهم قوم

فلم يُبالِ بتكرارِ الألفاظِ المُترادِفةِ ، والتصريحِ بما عُلِمَ بطريقِ الالتزامِ .

[مبنى التنزيهِ علىٰ وجوبِ الوجودِ] :

ثم إنَّ مبنى التنزيهِ عمَّا ذُكِرَتْ : علىٰ أنَّها تُنافي وجوبَ الوجودِ ؛ لما فيها مِنْ شائبةِ الحدوثِ والإمكانِ ....

يقولون بأن الله جسم ، لـٰكن صنف يقول : بأنه جسم كالأجسام ، وصنف يقول : بأنه جسم لا كالأجسام ، **وعلىٰ سائر فرق الضلال والطغيان من أهل الكفر والعصيان** : كالكرامية القائلين باتصافه تعالىٰ بالصفات الحادثة ، فيقولون : متصف بقدرة حادثة وهـٰكذا ، **بأبلغ وجه وآكده** ؛ لأن التفصيل أبلغ من الإجمال ، والتصريح آكد من الالتزام .

قال العصام : (وسائر فرق الضلال بعد المشبهة إحدىٰ وسبعون فرقة)(١) .

وقوله : (**فلم يبالِ بتكرار الألفاظ المترادفة ، والتصريح بما علم بطريق الالتزام**) أي : وحيث كان غرضه ما ذكر فلم يبالِ بتكرار الألفاظ ؛ كالمتبعض والمتجزئ علىٰ ما فيه، ولا بالتصريح بما علم بطريق الالتزام؛ كالتصريح بنفي لوازم الجسمية من الصورة والتركيب والتجزؤ ونحوها، فإن جميع ذلك قد علم بطريق الالتزام من نفي الجسمية .

قوله : (**ثم إن مبنى التنزيه عما ذكرت علىٰ أنها تنافي وجوب الوجود . . .**) إلىٰ آخره : هـٰذا توطئة وتمهيد للتورك علىٰ ما ذهب إليه المشايخ في علة التنزيه عما ذكرت ؛ أي : ثم إن بناء التنزيه عن الأشياء التي ذكرت في قوله : (ليس بعرض . . .) إلىٰ آخره علىٰ أن تلك الأشياء تنافي وجوب الوجود .

وقوله : (**لما فيها من شائبة الحدوث والإمكان**) أي : لما في الأشياء المذكورة

---

(١) انظر « حاشية العصام على شرح العقائد » (ص١٦٢) .

علىٰ ما أشرنا إليهِ ، لا علىٰ ما ذهبَ إليهِ المشايخُ ؛ مِنْ أنَّ معنى العَرَضِ بحسب اللغة : ما يمتنعُ بقاؤُهُ ، . . . .

من أمارة حدوث المتصف بها ، وإمكان من قامت به .

وقوله : (علىٰ ما أشرنا إليه) أي : على الذي أشرنا إليه في التعاليل التي ذكرت فيما تقدم ؛ كقوله في تعليل قول المصنف : (ليس بعرض) : (لأنه لا يقوم بذاته ، بل يفتقر إلىٰ محل يقومه ، فيكون ممكناً) ، وكقوله في تعليل تنزيهه تعالىٰ عن الصورة والحدِّ والعدِّ والتبعض والتجزؤ والتركب : (لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب) .

قوله : (لا علىٰ ما ذهب إليه المشايخ) عطف علىٰ قوله : (علىٰ أنها تنافي وجوب الوجود) أي : لا علىٰ ما ذهب [إليه] المشايخ في تعاليل سلب الأشياء التي ذكرت ، وسيأتي تعليل هـٰذا النفي بقوله : (لأنها تمسكات ضعيفة) .

والمراد بـ (المشايخ) : مشايخ المتكلمين ، أو مشايخ ما وراء النهر .

وقوله : (من أن . . .) إلىٰ آخره : بيان لـ (ما) .

وحاصل ما استدل به المشايخ علىٰ أنه تعالىٰ ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم : أن يقال : لو كان المولىٰ عرضاً لما كان باقياً ؛ لأن العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ، ولو كان جوهراً لتركب عنه غيره ؛ لأن معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ، ولو كان جسماً لتركب هو عن غيره ؛ لأن معنى الجسم ما يتركب عنه غيره ، واللازم **باطل في جميع ما ذكر** ؛ لأن الله تعالىٰ متنزه عن ذلك كله .

ووجه ضعف هـٰذا الاستدلال : أن الكلام في المطالب اليقينية ، فلا يكفي فيها البناء على اللغة ؛ لأنها لا توجب اليقين ؛ إذ لقائل أن يقول : لا نسلم أن المراد بها ما ذكر ، بل المراد **بالعرض** : ما قام بغيره ، **وبالجوهر** : الموجود لا في محل ، **وبالجسم** : ما قام بذاته .

ومعنى الجوهرِ : ما يتركَّبُ عنهُ غيرُهُ ، ومعنى الجسم : ما يتركَّبُ هو مِنْ غيرِهِ ؛ بدليلِ قولِهم : هـٰذا أجسمُ مِنْ ذلكَ ، وأنَّ الواجبَ لو تركَّبَ فأجزاؤُهُ : إمَّا أنْ تتَّصفَ بصفاتِ الكمالِ فيلزمَ تعدُّدُ الواجبِ ، أو لا فيلزمَ النقصُ والحدوثُ .

قوله : (ومعنى الجوهر) أي : بحسب اللغة ، وكذلك قوله : (ومعنى الجسم) فهو بحسب اللغة أيضاً ، ففي كلام الشارح الحذفُ من الثاني والثالث لدلالة الأول .

وقوله : (بدليل قولهم : هـٰذا أجسم من ذلك) أي : بدليل قول أهل اللغة : هـٰذا الجسم أجسم من ذلك الجسم ، **وفيه** : أنه قد سبق تضعيف هـٰذا الدليل ؛ بأن (أجسم) من الجسامة التي هي صفة ، لا من الجسم الذي هو اسم جنس جامد ، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة ، وقد تقدم الجواب عن ذلك[1] .

قوله : (وأن الواجب. . .) إلىٰ آخره : عطف علىٰ قوله : (أن معنى العرض. . .) إلىٰ آخره ، **وحاصل ما استدل به المشايخ علىٰ أنه تعالىٰ ليس مصوراً ولا معدوداً. . .** إلىٰ آخره ؛ **لأن الكل يقتضي التركيب** : أن يقال : لو تركب من أجزاء فأجزاؤه : إما أن يتصف كل منها بصفات الكمال كالعلم والقدرة. . . إلىٰ غير ذلك ، فيلزم تعدد واجب الوجود ، وإما ألا يتصف كل منها بصفات الكمال ؛ بأن اتصف بها البعض دون البعض ، أو لم يتصف بها شيء منها ، فيلزم نقص واجب الوجود وحدوثه لتركبه من تلك الأجزاء ، واللازم باطل في الشقين .

ووجه ضعف هـٰذا الاستدلال بالنسبة للشق الأول : أن صفات الكمال هي العلم والقدرة وأخواتهما من بقية صفات المعاني ، وحينئذ فلا نسلم أنه يلزم من اتصاف الأجزاء بصفات الكمال تعدد الواجب ؛ لأنه [لا] يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ؛ إذ ليس منها وجوب الوجود حتىٰ يلزم ما ذكر .

---

(١) تقدم (ص ٣٩٥) .

وأيضاً : إمَّا أنْ يكونَ علىٰ جميعِ الصورِ والأشكالِ والكيفيَّاتِ والمقاديرِ فيلزمَ اجتماعُ الأضدادِ ، أو علىٰ بعضِها ـ وهي مُستويةُ الأقدامِ في إفادةِ المدحِ والنقصِ ، وفي عدمِ دلالةِ المُحدَثاتِ عليهِ ـ فيفتقرَ إلىٰ مُخصِّصٍ ، ويدخلَ تحتَ قدرةِ الغيرِ ، فيكونَ حادثاً ، . . . .

ويرد علىٰ هٰذا التضعيف : أن المراد بصفات الكمال ما يشمل الصفات الاعتبارية والصفات السلبية ، لا خصوص الصفات الوجودية ، وحينئذ فمن جملة صفات الكمال : الوجوب والقدم ، فيلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب .

وأيضاً : لو سلمنا أن المراد بصفات الكمال خصوصيات الصفات الوجودية . . فصفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما من بقية صفات المعاني ، وهي لا توجد إلا في الواجب .

وبالنسبة للشق الثاني : بعد تسليم أنه يلزم من عدم اتصاف الأجزاء بصفات الكمال نقص واجب الوجود وحدوثه . . لِمَ لا يجوز أن يتصف المجموع بصفات الكمال وإن لم يتصف كل جزء من أجزائه بصفات الكمال ؟

قوله : (وأيضاً . . .) إلىٰ آخره : أشار بذلك إلىٰ دليل ثانٍ للمسألة المستدل عليها بما قبله ؛ وهي أنه تعالىٰ ليس مصوراً ؛ أي : ذا صورة وتشكُّل ، وأنه لا يتصف بالكيفية ، وبعضهم جعله شروعاً في الاستدلال على انتفاء الصورة والشكل والكيفية ، ولم يدخل ذلك فيما قبله ، بل جعله مسألة أخرىٰ ، وعليه : فكان الأولىٰ أن يقول : (وأنه . . .) إلىٰ آخره .

وحاصل ما استدل به المشايخ علىٰ ذلك : أن يقال : لو كان ذا صورة وشكل كصورة وشكل المثلث والمربع ، وكيفية كالبياض والسواد ، ومقدار كالطول والقصر . . فلا يخلو : فإما أن يكون علىٰ جميع الصور والأشكال والكيفيات والمقادير ، فيلزم اجتماع الأضداد الذي هو محال ، أو علىٰ بعضها دون البعض

وأيضاً : إمَّا أنْ يكونَ علىٰ جميعِ الصورِ والأشكالِ والكيفيَّاتِ والمقاديرِ فيلزمَ اجتماعُ الأضدادِ ، أو علىٰ بعضِها ـ وهي مُستوِيةُ الأقدامِ في إفادةِ المدحِ والنقصِ ، وفي عدمِ دلالةِ المُحدَثاتِ عليهِ ـ فيفتقرَ إلىٰ مُخصِّصٍ ، ويدخلَ تحتَ قدرةِ الغيرِ ، فيكونَ حادثاً ، . . . .

ويرد علىٰ هٰذا التضعيف : أن المراد بصفات الكمال ما يشمل الصفات الاعتبارية والصفات السلبية ، لا خصوص الصفات الوجودية ، وحينئذ فمن جملة صفات الكمال : الوجوب والقدم ، فيلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب .

وأيضاً : لو سلمنا أن المراد بصفات الكمال خصوصيات الصفات الوجودية . . فصفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما من بقية صفات المعاني ، وهي لا توجد إلا في الواجب .

وبالنسبة للشق الثاني : بعد تسليم أنه يلزم من عدم اتصاف الأجزاء بصفات الكمال نقص واجب الوجود وحدوثه . . لِمَ لا يجوز أن يتصف المجموع بصفات الكمال وإن لم يتصف كل جزء من أجزائه بصفات الكمال ؟

قوله : (وأيضاً . . .) إلىٰ آخره : أشار بذلك إلىٰ دليل ثانٍ للمسألة المستدل عليها بما قبله ؛ وهي أنه تعالىٰ ليس مصوراً ؛ أي : ذا صورة وتشكُّل ، وأنه لا يتصف بالكيفية ، وبعضهم جعله شروعاً في الاستدلال على انتفاء الصورة والشكل والكيفية ، ولم يدخل ذلك فيما قبله ، بل جعله مسألة أخرىٰ ، **وعليه** : فكان الأولىٰ أن يقول : (وأنه . . .) إلىٰ آخره .

وحاصل ما استدل به المشايخ علىٰ ذلك : أن يقال : لو كان ذا صورة وشكل كصورة وشكل المثلث والمربع ، وكيفية كالبياض والسواد ، ومقدار كالطول والقصر . . فلا يخلو : فإما أن يكون علىٰ جميع الصور والأشكال والكيفيات والمقادير ، فيلزم اجتماع الأضداد الذي هو محال ، أو علىٰ بعضها دون البعض

بخلافِ مثلِ العلمِ والقدرةِ ؛ فإنَّها صفاتُ كمالٍ تدلُّ المُحدَثاتُ علىٰ ثبوتِها ، وأضدادَها صفاتُ نقصانٍ لا دلالةَ علىٰ ثبوتِها ؛ . . . .

الآخر ، والحال أنها كلها مستوية الأقدام بالنظر لما عند الله تعالىٰ في إفادة المدح أو النقص ، وفي عدم دلالة المحدثات عليه التي يستدل بها علىٰ إثبات الصانع وصفاته ، فليس بعضها يفيد مدحاً لا يفيده الآخر ، وليس بعضها يوهم نقصاً لا يوهمه الآخر ، بل هي مستوية في إفادة المدح أو الذم ، وأما كون بعضها صفات كمال وبعضها صفات نقص فإنما هو بالنظر لما عند الحوادث ، وحينئذ فيفتقر الواجب في صفاته إلىٰ مخصص ، ويدخل ذلك المفتقر تحت قدرة الغير ، فيكون حادثاً ؛ لافتقاره واحتياجه إلىٰ غيره .

ووجه ضعف هـٰذا الاستدلال : أنه يختار الشق الثاني من الترديد ؛ وهو كونه على البعض دون البعض ، ونقول : إن الحكم باستواء جميع الصور والأشكال والكيفيات والمقادير فيه نظر ؛ لأنه إنما يكون بعد استقصاء جميع ما ذكر ، ودونه خرط القتاد، وحينئذ يمنع كونها كلها مستوية عنده تعالىٰ في إفادة المدح أو النقص، وبذلك علم أن الواو في قوله : (في إفادة المدح والنقص) بمعنىٰ (أو) .

قوله : (بخلاف مثل العلم والقدرة. . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وهـٰذا ملتبس بمخالفة مثل العلم والقدرة من بقية صفاته تعالىٰ كالإرادة والحياة ؛ فإنها ليست مستوية مع أضدادها ؛ لأنها صفات كمال تدل المحدثاتُ علىٰ ثبوتها ؛ لكون إيجادها علىٰ هـٰذا النمط البديع لا يكون بدون هـٰذه الصفات ، وأضدادها كالجهل والعجز والكراهة والموت صفاتُ نقصان ، لا دلالة للمحدثات علىٰ ثبوتها له تعالىٰ ، بل لها دلالة على انتفائها عنه تعالىٰ ، فليست الصفات المذكورة مستوية مع أضدادها في الكمال أو النقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه ، فلا يلزم من اتصافه بها دون أضدادها الافتقارُ إلى المخصص والدخول تحت قدرة الغير حتىٰ يكون حادثاً .

لأنها تمسُّكاتٌ ضعيفةٌ تُوهِنُ عقائدَ الطالبينَ[1] ، وتُوسِّعُ مجالَ الطاعنينَ ؛ زعماً منهم أنَّ تلكَ المطالبَ العاليةَ مبنيةٌ على أمثالِ هـٰذهِ الشُّبَهِ الواهيةِ[2] .

قوله : (لأنها تمسكات ضعيفة) أي : وإنما انتفى بناء التنزيه عن الأمور المذكورة على ما ذهب إليه المشايخ من الأدلة التي تمسكوا بها [لأنها] تمسكات ضعيفة ، فلا يليق التمسك بها في الاستدلال على المطالب اليقينية ، وقد سبق بيان وجه ضعفها .

وقوله : (توهن عقائد الطالبين) أي : تضعف اعتقادات الطالبين ، فإذا اطَّلع الطالبون على ضعف هـٰذه الأدلة ضعف اعتقادهم لهـٰذه المطالب .

وقوله : (وتوسع مجال الطاعنين) أي : وتوسع جولان الطاعنين في التنزيهات المذكورة كالمشبهة والمجسمة ؛ إذ لهم أن يوسعوا القول حينئذ في رد هـٰذه التنزيهات ببيان ضعف أدلتها المذكورة .

وقوله : (زعماً منهم) أي : زعماً من الطالبين ومن الطاعنين ، فهو علة لقوله : (توهن) وقوله : (توسع) .

وقوله : (أن تلك المطالب العالية) أي : التي هي التنزيهات المذكورة .

وقوله : (مبنية على أمثال هـٰذه الشبه الواهية) أي : التي هي الأدلة التي تمسك بها المشايخ ، والواهية : بمعنى الضعيفة ، وصف كاشف ؛ لأن الشُّبه : جمع

---

(١) دليل لقوله : (لا على ما ذهب إليه المشايخ) « فرهاري » (ص٢٦٢) .

(٢) **ومما يجب أن يعلم** : أن هـٰذه الاستدلالات إنما هي من المشايخ الماتريدية . . . ، **وأما مشايخ الأشعرية فلهم يدٌ طولى في التدقيق** ؛ كالإمام الرازي ، والآمدي ، والقاضي العضد ، والشارح ، والسيد السند ، **وكلمة الإنصاف** : أن كلام الماتريدية بعامة الأمة أنسب وأنفع ، وكلام الأشعرية بالمدققين . « فرهاري » (ص٢٦٢) .

والحق : أنَّ هـٰذا رأي له ما يؤيده ، ولمخالفِهِ أدلةٌ تذهب به ، وقد تجد عند الفريقين ما هو أقرب لفهم العامة ، وما هو تدقيق وتحقيق .

[تحريجةٌ : ظواهرُ النصوصِ تُفْهِمُ التشبيهَ والتجسيمَ] :

واحتجَّ المُخالِفُ : بالنصوصِ الظاهرةِ في الجهةِ والجسميَّةِ والصورةِ والجوارحِ ، وبأنَّ كلَّ موجودينِ فَرْضاً ....

شبهة ؛ وهي ما يظن دليلاً وليس بدليل .

قوله : (واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة...) إلىٰ آخره ؛ أي : واحتج الخصم المخالف لأهل الحق في التنزيهات السابقة بالنصوص الظاهرة... إلىٰ آخره .

فمن النصوص الظاهرة في الجهة : قوله تعالىٰ : ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [المعارج : ٤] .

ومن النصوص الظاهرة في الجسمية : قوله تعالىٰ : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ [البقرة : ٢١٠] .

ومن النصوص الظاهرة في الصورة : قوله صلى الله عليه وسلم : « إنَّ اللهَ خلقَ آدمَ علىٰ صورتِهِ »[١] .

ومن النصوص الظاهرة في الجوارح : قوله تعالىٰ : ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح : ١٠] .

والمراد بالنصوص هنا : مطلق الأدلة العقلية ، ظاهراً كان أو مؤولاً ، مجملاً كان أو مفسراً... إلىٰ آخر الأقسام ؛ ولذلك وصفها بالظهور حيث قال : (الظاهرة...) إلىٰ آخره ، وليس المراد بالنصوص ما لا يتطرق إليه احتمال غير المدلول من الأدلة .

قوله : (وبأن كل موجودين فرضاً...) إلىٰ آخره : عطف علىٰ قوله :

---

(١) رواه البخاري (٦٢٢٧) ، ومسلم (٢٦١٢) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

لا بدَّ أنْ يكون أحدُهما : مُتَّصِلاً بالآخرِ مُماسّاً لهُ ، أو مُنفصِلاً عنهُ مُبايِناً في الجهةِ ، واللهُ تعالىٰ ليسَ حالّاً ولا محلّاً للعالمِ ، فيكونُ مُبايِناً لهُ في الجهةِ ، فيتحيَّزُ ، فيكونُ جسماً أو جزءَ جسمٍ . . . .

(بالنصوص . . .) إلىٰ آخره ، فالمعطوف عليه دليل نقلي ، والمعطوف دليل عقلي .

وقوله : (لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماساً له) أي : بحيث يكون أحدهما حالاً في الآخر ، ويلزم من ذلك أن يكون موافقاً له في الجهة ، وذلك كالبياض الحالّ في الجسم .

وقوله : (أو منفصلاً عنه مبايناً في الجهة) أي : أو يكون أحدهما منفصلاً عن الآخر ؛ بحيث يحلُّ بينهما ثالث ، ويلزم من ذلك أن يكون مخالفاً له في الجهة ، فيكون جهة أحدهما (فوق) ، وجهة الآخر (تحت) مثلاً .

وقوله : (والله تعالىٰ ليس حالاً ولا محلاً للعالم) أي : والله تعالىٰ ليس حالاً في العالم ولا محلاً للعالم ، ويلزم من انتفاء الحالِّية في العالم والمحلية له انتفاءُ اتصال الله بالعالم اللازمِ له كونه موافقاً له في الجهة ، وإذا انتفى اتصال الله بالعالم الذي هو الشق الأول من الترديد . . ثبت انفصاله عنه الذي هو الشق الثاني منه .

وقوله : (فيكون مبايناً له في الجهة) أي : وإذا انتفىٰ كونه تعالىٰ حالاً أو محلاً للعالم لزم منه أن يكون مبايناً للعالم في الجهة ؛ لثبوت الانفصال حينئذ المستلزم لكونهما في جهتين مختلفتين .

وقوله : (فيتحيز) أي : لأن كل ذي جهة متحيز ، فهو مفرع على التفريع قبله .

وقوله : (فيكون جسماً أو جزء جسم) أي : لأن التحيز يستلزم الجسمية أو الجوهرية ، لكن كان الأولىٰ أن يحذف قوله : (أو جزء جسم) لأن دعوى المخالف إنما هو كونه جسماً ، لا كونه جزء جسم ؛ لأن الجزء يجب تنزيه الله عنه

مُصوَّراً مُتناهياً .

[وجوبُ التفويضِ معَ التنزيهِ ، أوِ التأويلِ الصحيحِ]:

والجوابُ : أَنَّ ذلكَ وَهْمٌ محضٌ، وحُكْمٌ علىٰ غيرِ المحسوسِ بأحكامِ المحسوسِ[1]، ....

باتفاق العقلاء ؛ لكونه أحقر الأسماء ، علىٰ أن الصورة والتناهي من خواص الأجسام ، فلا يوصف بهما الجزء ؛ لأنه لا شكل له ولا مقدار حتىٰ يوصف بالصورة والتناهي .

وقوله : (مصوراً متناهياً) راجع لكونه جسماً ، وبيان للازمه ، ولا يصح رجوعه أيضاً لكونه جزء جسم ؛ لما علمته .

قوله : (والجواب . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : والجواب من طرف أهل السنة عما احتج به المخالف من الدليل النقلي والعقلي ، لكن علىٰ سبيل اللف والنشر المشوش ، فقوله : (أن ذلك وهم محض ، وحكم علىٰ غير المحسوس بأحكام المحسوس) جواب عن الدليل العقلي ، فاسم الإشارة عائد على الحكم بأن كل موجودين فرضاً . . . إلىٰ آخره .

ثم إنه يحتمل أن يجعل الحكم المذكور نفس الوهم علىٰ سبيل المبالغة ، ويحتمل أن يؤول الوهم بالموهوم .

وحكم الوهم فيما ليس بمحسوس كالمتعلق بالله . . كاذب ؛ إذ يجوز ألا يكون أحد الأمرين متصلاً بالآخر ولا منفصلاً عنه ؛ لأن كلاً من الاتصال والانفصال من لوازم التحيز ، وقد قام البرهان على امتناعه في حقه تعالىٰ ، **والمحض** : الخالص الذي لم يخالطه إصلاح العقل ، **والمراد بغير المحسوس** : المولىٰ سبحانه وتعالىٰ .

وقوله : (بأحكام المحسوس) أي : لأن القوة الوهمية إنما تدرك المعاني

---

(١) قوله : (**المحسوس**) المشهور في كتب اللغة اشتقاق اسم المفعول لهـٰذه المادة : (مُحَسّ) ، ولـٰكن قال العلامة الصغاني في « العباب الزاخر » (ح س س) : (حَسَسْتُ الشيء ؛ أي : أحسَسْتُهُ) ، فهو بمعنىٰ (شعرت به) ، ففيما اختاره الشارح مع شيوعه سعة .

والأدلَّةُ القطعيَّةُ قائمةٌ على التنزيهاتِ[1] ، فيجبُ أنْ يُفوَّضَ عِلْمُ النصوصِ إلى اللهِ تعالىٰ علىٰ ما هو دأبُ السلفِ ؛ إيثاراً للطريقِ الأسلمِ ، أو تُؤوَّلَ بتأويلاتٍ صحيحةٍ علىٰ ما اختارَهُ المُتأخِّرونَ ؛ . . . .

المتعلقة بالأمور المحسوسة ، وحينئذ فلا يقبل حكمها فيما عدا المحسوس كما هنا ، ولولا أن الله تعالىٰ كفانا بإشراق العقل شر ظلمة الوهم . . لعمَّ الفساد ، وعظم العناد ، والله الموفق للرشاد .

وقوله : (والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات) جواب عن الدليل النقلي ، لكن روح الجواب قوله : (فيجب أن يفوض علم النصوص . . .) إلىٰ آخره ، فالمعنىٰ : والأدلة القطعية المفيدة لليقين قائمة علىٰ ثبوت التنزيهات المذكورة في قوله : (ليس بعرض . . .) إلىٰ آخره ، وحينئذ فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالىٰ مع اعتقاد حقيَّة تلك النصوص ؛ جرياً علىٰ ما هو دأب السلف في المتشابه .

وقوله : (إيثاراً للطريق الأسلم) أي : اختياراً للطريق الذي هو أسلم من غيره ؛ لسلامته من اعتبار غير المراد في الواقع .

وقوله : (أو تؤول بتأويلات صحيحة علىٰ ما اختاره المتأخرون) أي : أو تؤول هـٰذه النصوص بتأويلات مطابقة للأدلة القطعية جمعاً بين الدليلين ما أمكن ؛ بأن يقال في قوله تعالىٰ : ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [المعارج : ٤] : **المراد بالعروج إليه** : الرقي إلىٰ موضع يتقرب إليه تعالىٰ بالطاعة فيه .

ويقال في قوله تعالىٰ : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ [البقرة : ٢١٠] : **المراد بالإتيان** : إتيان أمره وبأسه .

---

(١) لأن وجوب الوجود يقتضي التنزية قطعاً ، وهـٰذا كلام مشترك في الجواب عن دليلهم المعقول والمنقول . « فرهاري » (ص٢٦٣) .

دفعاً لمطاعنِ الجاهلينَ ، وجذباً لضَبْعِ القاصرينَ ، وسلوكاً للسبيلِ الأحكمِ[1] .

ويقال في قوله صلى الله عليه وسلم : « إنَّ اللهَ خلقَ آدمَ علىٰ صورتِهِ »[2] : **المراد بالصورة** : الصفة من القدرة والعلم وغيرهما ، وإن كانت صفة الله قديمة وصفة آدم حادثة ، وهـٰذا بناء علىٰ أن الضمير عائد على الله تعالىٰ ، فإن كان الضمير عائداً على الأخ المذكور في صدر الحديث ؛ وهو قوله : « إذا قاتلَ أحدُكم أخاهُ فليجتنبِ الوجهَ ؛ فإنَّ اللهَ خلقَ آدمَ . . . » إلىٰ آخره ؛ فلا حاجة إلى التأويل .

ويقال في قوله تعالىٰ : ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح : ١٠] : **المراد باليد** : القدرة .

وهـٰذه التأويلات جارية علىٰ ما اختاره المتأخرون في المتشابه ، وهم المعبَّرُ عنهم في بعض العبارات بالخلف .

وقوله : (**دفعاً لمطاعن الجاهلين**) أي : لأنا إذا لم نذكر لهـٰذه النصوص تأويلاتٍ صحيحةً طعن الجاهلون بالتعطيل ؛ لقصورهم عن إدراك الحكمة في إيراد المتشابه ، فيأخذون بالظواهر .

وقوله : (**وجذباً لضَبْع القاصرين**) أي : لأن القاصرين إذا أشكلت عليهم الظواهر يخاف عليهم تزلزل العقائد ، فإذا أوَّلناها بتأويلات صحيحة سكنت عقائدهم ، **والمراد بجذب ضبع القاصرين** : تبعيدهم عن خلاف الحق ، **والضبع** : بفتح الضاد المعجمة وسكون الباء الموحدة ؛ وهو العضد .

وقوله : (**وسلوكاً للسبيل الأحكم**) أي : واتباعاً للطريق الأكثر إحكاماً ؛ أي :

---

(١) **ووجه الأسلمية عند السلف** : الخوف من تعيين معنىً غير مراد له عز وجل ، **ووجه الأحكمية عند الخلف** : إفحام المخالف ، ووقاية الضعيف عن الوقوع في ظلمات التجسيم والتشبيه لغلبة المعنى الظاهر عليه ، **فاللائق بالفقيه اختيارُ الأحسن من المذهبين بمراعاة حال المخاطب** ، وبالمذهبين عمل السلف والخلف ، بل من الشخص الواحد ؛ فقرأ سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما : (ويقول الراسخون في العلم : آمنا به) كما روىٰ ذلك ابن أبي داود في « المصاحف » (٢٠٥) ، وقال مرة : (أنا ممن يعلم تأويله) كما روىٰ ذلك الطبري في « تفسيره » (٥/ ٢٢٠) .

(٢) تقدم تخريجه (ص ٥٥٩) .

[نفيُ التشبيهِ]:

(وَلا يُشبِهُهُ شَيْءٌ) أي : لا يُماثِلُهُ[1] ، أمّا إذا أُرِيدَ بالمُماثَلةِ الاتحادُ في الحقيقةِ . . فظاهرٌ ، . . . .

إتقاناً بالنسبة إلىٰ دفع الشبه عن العقائد ، وفي بعض العبارات الأعلم بدل الأحكم ، والمراد بالأعلم : الأحوج إلىٰ مزيد العلم .

واعلم : أن السلف : الموجودون قبل الأربع مئة ، **والخلف** : هم الموجودون بعد الخمس مئة، **فالموجود فيما بين الأربع مئة والخمس مئة** : ليس من السلف ولا من الخلف، **وقيل** : **السلف** : هم الصحابة والتابعون وتابعوهم فقط، **والخلف** : من عداهم.

والحاصل : أن طريقة الخلف التأويلُ تفصيلاً ، وطريقة السلف التفويضُ مع تنزيه الله تعالىٰ عن الجوارح ، **فالتنزيه متفق عليه** ، كما أشار إليه صاحب « الجوهرة » بقوله : [من الرجز]

وكــلُّ نــصٍّ أوهــمَ التشبيهــا أوِّلْــهُ أو فــوِّضْ ورُمْ تنـزيهــا

قوله : (ولا يشبهه شيء) أي : جوهراً كان أو عرضاً ، مادياً كان أو مجرداً ، كما أشار لهـٰذا التعميم بالتعبير بـ (الشيء) .

وقوله : (أي : لا يماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ، ثم هي فيها خلاف :

فقيل : هي الاتحاد في الحقيقة ، والمراد بذلك : المشاركة في جميع الصفات النفسية ، **وهـٰذا هو مذهب الأشعرية** .

وقيل : هي كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر .

وقوله : (أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة . . فظاهر) أي : إذا أريد

---

(١) فسّر بذلك ؛ **لأن المشابهة في المشهور** : **هي الاتحاد في الكيف** ؛ كاتحاد الشمس والنار في الضوء ، والكافور والكاغَد في البياض ، فهي غير متصورة في الواجب تعالىٰ ، فلا يحسن نفيها ، بل لا يجوز ؛ لإيهامه أنه معروض الكيف . « فرهاري » (ص٢٦٥) .

وأمَّا إذا أُرِيدَ [بها] كونُ الشيئينِ بحيثُ يسدُّ أحدُهما مسدَّ الآخرِ ؛ أي : يصلحُ كلٌّ منهما لما يصلحُ لهُ الآخرُ . . فلأنَّ شيئاً مِنَ الموجوداتِ لا يسدُّ مسدَّهُ في شيءٍ مِنَ الأوصافِ ؛ فإنَّ أوصافَهُ مِنَ العلمِ والقدرةِ وغيرِ ذلكَ أجلُّ وأعلىٰ ممَّا في المخلوقاتِ بحيثُ لا مناسبةَ بينَهما .

بالمماثلة المنفية الاتحاد في الحقيقة وتمام الماهية كما في زيد وعمرو ؛ فإنهما متحدان في الحقيقة وتمام الماهية ؛ وهي الحيوانية والناطقية . . فظاهر أنها بهـٰذا المعنىٰ محال ؛ لما يلزم عليه من تعدد واجب الوجود ، مع أنه قد قام الدليل القاطع علىٰ أنه واحد .

وقوله : (وأما إذا أريد [بها] كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر) أي : وإذا أريد بالمماثلة المنفية كون الشيئين بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر وإن لم يكن من جميع الوجوه .

وقوله : (أي : يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر) بيان للمراد من قوله : (يسد أحدهما مسد الآخر) فأشار بذلك إلىٰ أن المراد بذلك كون أحدهما يقوم مقام الآخر ولو في بعض الوجوه .

وقوله : (فلأن شيئاً من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الأوصاف) أي : فانتفاؤها ثابت لأن شيئاً من الموجودات الممكنة لا يقوم مقامه تعالىٰ في شيء من الأوصاف المتصف بها سبحانه وتعالىٰ .

وقوله : (فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجلُّ وأعلىٰ مما في المخلوقات) أي : فإن أوصافه تعالىٰ من العلم والقدرة وغير ذلك ؛ كالإرادة والسمع والبصر . . أعظم وأرفع مما في المخلوقات من الصفات .

وقوله : (بحيث لا مناسبة بينهما) أي : بحيث لا مناسبة بين أوصافه تعالىٰ وما في المخلوقات من الصفات ، وحينئذ فلا مشاركة بين صفات الله وصفات

قالَ في « البدايةِ » : (إنَّ العلمَ منَّا : موجودٌ ، وعرضٌ ، ومُحدَثٌ[1] ، وجائزُ الوجودِ ، ويتجدَّدُ في كلِّ زمانٍ ، فلو أثبتْنا العلمَ صفةً للهِ تعالىٰ لكانَ . . .

المخلوقات إلا في مجرد الإطلاق اللفظي .

قوله : (قال في « البداية » . . .) إلىٰ آخره : هـٰذا توضيح وتحقيق لما تقدم .

وقوله : (إن العلم منا موجود . . .) إلىٰ آخره : كان الأولىٰ حذف (موجود) لأن الوجود اشترك فيه علمُنا وعلمُ الله ؛ إذ كل منهما متصف به ، ويجاب : بأن الاشتراك في إطلاق لفظ (الموجود) مع عدم المناسبة بين العلمين ؛ لأن علمه تعالىٰ لا نهاية له ولا يقبل الانتفاء، وعلم المخلوقات له نهاية ويقبل الانتفاء ، وحينئذ فلا مناسبة بين العلمين في الوجود نظراً لمعناه ، والالتفات إنما هو للمعنىٰ .

وقوله : (وعرض) أي : قائم بالمحل .

وقوله : (ومحدث) أي : مسبوق بالعدم ؛ لحصوله بعد أن لم يكن .

وقوله : (وجائز الوجود) أي : لكونه يقبل الانتفاء .

وقوله : (ويتجدد في كل زمان) أي : لأن العرض لا يبقىٰ زمانين عند الأشاعرة .

وقوله : (فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالىٰ لكان . . .) إلىٰ آخره : كان الأولىٰ أن يقول : (وعلم الله موجود . . .) إلىٰ آخره ؛ لأن قضية صنيعه انتفاء العلم عنه تعالىٰ ، فإن (لو) تنفي ما بعدها إن كان مثبتاً .

وأجيب : بأن (لو) لمجرد الربط ، لا للامتناع ، فهي بمعنىٰ (متىٰ) و(إذا) .

---

(1) في « البداية » : (وعرض وعلم ومحدث) ، وانظر الخلاف في ضبطها وفروق النسخ في هـٰذا الموضع في « النبراس » (ص٢٦٥) .

موجوداً ، وصفةً ، وقديماً ، وواجبَ الوجودِ ، ودائماً مِنَ الأزلِ إلى الأبدِ ، فلا يُماثِلُ علمَ الخلْقِ بوجهٍ مِنَ الوجوهِ)[1] ، هـٰذا كلامُهُ ، وقد صرَّحَ بأنَّ المُماثَلةَ عندَنا إنَّما تثبتُ بالاشتراكِ في جميعِ الأوصافِ ، . . . .

وقوله : (موجوداً) قد عرفت ما فيه .

وقوله : (وصفة) أي : لا عرضاً .

وقوله : (وقديماً) أي : لا محدثاً .

وقوله : (وواجب الوجود) أي : لا جائز الوجود .

وقوله : (ودائماً من الأزل إلى الأبد) أي : لا يتجدد في كل زمان .

وقوله : (فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) أي : فلا يماثل علمُ الله علمَ الخلق في وجه من الوجوه ، وهـٰذا يقتضي أن الاشتراك في وجه واحد يكفي في تحقق المماثلة .

وقوله : (هـٰذا كلامه) أتىٰ بذلك لأجل التورك عليه .

قوله : (وقد صرح بأن المماثلة عندنا . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : وقد صرح صاحب « البداية » بأن المماثلة عندنا معاشر الأشاعرة إنما تثبت بالاشتراك بينهما في جميع الأوصاف ، **والغرض من حكاية هـٰذا الكلام** : التنبيه على التناقض في كلام صاحب « البداية » ؛ لأنه يفهم من قوله : (فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) أن اشتراك الشيئين في بعض الوجوه يكفي في مماثلتهما ، وهو منافٍ لما صرح به من أن المماثلة عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف ، وستأتي الإشارة إلى التوفيق بينهما .

---

(١) البداية في أصول الدين (ص٣٠) .

حتىٰ لوِ اختلفا في وصفٍ واحدٍ انتفتِ المُماثَلةُ .

قالَ الشيخُ أبو المَعِينِ في « التبصرةِ » : (إنَّا نجدُ أهلَ اللغةِ لا يمتنعونَ مِنَ القولِ بأنَّ زيداً مِثْلٌ لعمرٍو في الفقهِ ؛ إذا كانَ يُساوِيهِ فيهِ ويسدُّ مسدَّهُ في ذلكَ البابِ ، وإنْ كانَ بينَهما مُخالَفةٌ بوجوهٍ كثيرةٍ ، ....

وقوله : (حتىٰ لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة) أي : لتوقفها على المشاركة في جميع الوجوه[1] .

قوله : (قال الشيخ أبو المعين في « التبصرة » : إنا نجد أهل اللغة . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : قال الشيخ أبو المَعِين ـ بفتح الميم وكسر العين كما قاله بعض الأشياخ[2] ـ في كتابه « التبصرة » : (إنا نجد أهل اللغة . . .) إلىٰ آخره ، والغرض من نقل كلام الشيخ أبي المعين : الإشارة إلىٰ نقل الخلاف في المسألة ، وسيأتي التوفيق بينهما في كلام الشارح .

وقوله : (لا يمتنعون من القول بأن زيداً مِثْلٌ لعمرو في الفقه ؛ إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب) أي : لا يمتنع أهل اللغة من إطلاق المماثلة بين زيد وعمرو إذا كان عمرو يساوي زيداً ويقوم مقامه في باب الفقه ، وإن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة ؛ أي : ككون زيد أصولياً منطقياً ، وعمرو لغوياً بيانياً ، وغير ذلك .

---

(١) حيث قال في « البداية في أصول الدين » (ص٣٠) : (وعندنا : المماثلة إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف ، حتىٰ لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة) ، وقال (ص٣١) : (وحدُّ المثلين عندنا : أن يجوز علىٰ أحدهما من الأوصاف ما يجوز على الآخر ، وقيل : ما يسدُّ أحدهما مسدَّ الآخر ، وهـٰذا منفي بين صفات الله تعالىٰ وبين صفات الخلق ، فلا يكونان مثلين) ، وستأتي الإشارة إلى التوفيق بين الكلامين اللذين يظهر أنهما متخالفان .

(٢) هو العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٢٦٨) ، وهو أحد أعاظم الحنفية بما وراء النهر . « فرهاري » (ص٢٦٨) .

وما يقولُهُ الأشعريَّةُ مِنْ أنَّهُ لا مُماثَلةَ إلا بالمُساواةِ مِنْ جميعِ الوجوهِ . فاسدٌ ؛ لأنَّ النبيَّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ قالَ : « ٱلْحِنْطَةُ بِٱلْحِنْطَةِ مِثْلاً بِمِثْلٍ » ، وأرادَ الاستواءَ بالكيلِ لا غيرُ ، وإنْ تفاوتَ الوزنُ وعددُ الحبَّاتِ والصلابةُ والرخاوةُ)[١] .

وقوله : (**وما يقوله الأشعرية من أنه لا مماثلة . . .**) إلىٰ آخره : من كلام الشيخ أبي المعين ، وهو مبتدأ .

وقوله : (**فاسد**) خبر ، لـٰكن الحكم بفساده إنما هو نظراً لما هو الظاهر من العبارة .

وقوله : (**لأن النبي صلى الله عليه وسلم . . .**) إلىٰ آخره : استدلال علىٰ فساد قول الأشعرية .

وقوله : (**قال . . .**) إلىٰ آخره : هـٰذا طرف حديث أخرجه مسلم من رواية أبي هريرة ، ولفظه : « التمرُ بالتمرِ ، والحنطةُ بالحنطةِ ، والشعيرُ بالشعيرِ ، والملحُ بالملحِ ، مثلاً بمثلٍ ؛ فمَنْ زادَ أوِ استزادَ فقد أربىٰ »[٢] .

وقوله : (**الحنطةُ بالحنطةِ**) أي : الحنطة تباع بالحنطة ، أو بيعوا الحنطة بالحنطة ، فهو بالرفع على الأول ، وبالنصب على الثاني .

وقوله : (**مِثْلاً بمثلٍ**) أي : حال كونهما متماثلين .

وقوله : (**وأراد الاستواء بالكيل لا غير**) أي : وأراد بالمماثلة في قوله : « مِثْلاً بمثلٍ » استواء العوضين في الكيل ، لا غيره من الأوصاف .

وقوله : (**وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة**) أي : بأن تكون

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ١٤٩) مع تقديم وتأخير وتصرف يسير ، ولُباب العبارة فيما زاده فقال : (بل نقول : يجوز أن يكون الشيء مماثلاً لشيء من وجهٍ ، مخالفاً له من وجهٍ) .

(٢) رواه مسلم (١٥٨٨) .

والظاهرُ : أنَّهُ لا مُخالَفةَ ؛ لأنَّ مرادَ الأشعريِّ : المُساواةُ مِنْ جميعِ الوجوهِ فيما بهِ المماثلةُ ؛ كالكيلِ مَثَلاً .

وعلىٰ هٰذا : ينبغي أنْ يُحمَلَ كلامُ « البدايةِ » أيضاً ، وإلا فاشتراكُ الشيئينِ . . . .

إحداهما ثقيلة والأخرىٰ خفيفة ، أو تكون إحداهما أكبر حباً من الأخرىٰ ، أو تكون إحداهما صلبة والأخرىٰ رخوة .

فتحصَّل من ذلك : أنه اتفق الشرع واللغة علىٰ إثبات المماثلة بين الشيئين ولو في وصف مع الاختلاف في سائرها ، فكلام الأشاعرة حينئذ غيرُ مسلم .

قوله : (**والظاهر : أنه لا مخالفة**) من كلام الشارح ، قصد به التوفيق بين ما قالته الأشعرية وبين ما قاله أبو المعين ، فقوله : (لا مخالفة) أي : بين الأشعرية وأبي المعين .

وقوله : (**لأن مراد الأشعري : المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة ؛ كالكيل مثلاً**) أي : لأن مراد الأشعري ومن تبعه المساواة في جميع الوجوه ، لا في جميع الأوصاف ، بل في الوصف الذي تحصل به المماثلة ، وذلك الوصف الذي اعتبرت المساواة في جميع وجوهه . . كالكيل مثلاً ، فالكيل وصف مشترك بين العوضين ، وله وجوه كثيرة ؛ ككونه بمكيال كبير أو صغير أو متوسط ، فيعتبر في تماثل العوضين تساويهما في الكيل من جميع وجوهه ، ولا حاجة لقوله : (مَثَلاً) مع الكاف ، إلا أن يجعل للتأكيد .

وقوله : (**وعلىٰ هٰذا ينبغي أن يحمل كلام « البداية » أيضاً**) أي : وعلىٰ هٰذا المراد ينبغي أن يحمل كلام صاحب « البداية » الذي ذكره الشارح بقوله : (وقد صرح بأن المماثلة . . .) إلىٰ آخره ، كما حمل عليه كلام الأشعرية .

وقوله : (**وإلا فاشتراك الشيئين . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : وإن لم يحمل كلام

فِي جميعِ الأوصافِ ، ومساواتُهما مِنْ جميعِ الوجوهِ . . يرفعُ التعدُّدَ ، فكيفَ يُتصوَّرُ التماثلُ ؟!

تنزيه الباري سبحانه عن أضداد صفات المعاني

[تنزُّهُهُ سبحانَهُ عنِ الجهلِ والعجزِ]:

(وَلا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ شَيْءٌ) . . . .

الأشعرية وكلام « البداية » على المراد المذكور . . فلا يصح كلامهما ؛ لأن اشتراك الشيئين في جميع الأوصاف كما قاله صاحب « البداية » ، ومساواتهما في جميع الوجوه كما قالت الأشعرية . . يرفع التعدد بين ذينك الشيئين ؛ لأن من جملة الأوصاف والوجوه : كون كل منهما ليس غير نفسه ، فلو شارك كل منهما الآخر في جميع الأوصاف وساواه في جميع الوجوه . . لكان كل منهما [ليس] غير نفس الآخر ، بل يكون عينه ، وحينئذ فقد ارتفع التعدد .

وقوله : (فكيف يتصور التماثل) أي : وإذا ارتفع التعدد فلا يعقل التماثل ؛ لأنه يقتضي التعدد ، فالاستفهام إنكاري بمعنى النفي ، وحينئذ فيحمل كلام الأشعري وكلام « البداية » على المراد المذكور .

قوله : (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) هـٰذا تنزيه له تعالىٰ عن الجهل ببعض المعلومات والعجز عن بعض المقدورات ؛ فالمراد بالشيء بالنسبة للعلم : بعض المعلومات ، وبالنسبة للقدرة : بعض المقدورات .

فإن قيل : كما لا يخرج عن علمه شيء من المعلومات وعن قدرته شيء من المقدورات . . لا يخرج عن سمعه وبصره شيء من المسموعات والمبصرات ، فلِمَ لم يتعرض له ؟

أجيب : بأنه لم يتعرض له لعدم المخالفة فيه .

لأنَّ الجهلَ بالبعضِ والعجزَ عنِ البعضِ . . نقصٌ وافتقارٌ إلىٰ مُخصِّصٍ ، معَ أنَّ النصوصَ القطعيَّةَ . . . .

وقوله : (لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض . . نقصٌ وافتقار إلىٰ مخصص) أي : لأن الجهل ببعض الأشياء الذي ينافي عموم العلم ، والعجز عن بعض الأشياء الذي ينافي عموم القدرة . . نقصٌ في حقه تعالىٰ ، وافتقار إلىٰ مخصص ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح .

ويرد علىٰ هـٰذا الدليل بالنسبة لعدم خروج شيء عن علمه تعالىٰ : أنا لا نسلم أنه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار إلىٰ مخصص ؛ لجواز أن يكون بعض الأمور غير قابل لتعلق العلم به ؛ كذات الواجب عند من يقول بأنه تعالىٰ لا يعلم ذاته ؛ لأن العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم ، فيكون ذلك كالممتنعات بالنسبة للقدرة ، فكما أنه لا يلزم من عدم تعلق القدرة بالممتنعات كالشريك والولد والصاحبة نقصٌ وافتقار إلىٰ مخصص . . لا يلزم من عدم تعلق العلم بغير القابل لتعلقه به نقصٌ وافتقار إلىٰ مخصص .

وبحث في هـٰذا الإيراد : بأنه مجرد تجويز عقلي لا أثر له ، مع وجود الفرق بين العلم والقدرة ؛ إذ تعلق العلم انكشاف ، وتعلق القدرة تأثير .

قوله : (مع أن النصوص القطعية . . .) إلىٰ آخره : أشار بذلك إلى الدليل النقلي بعد الدليل العقلي المذكور بقوله : (لأن الجهل . . .) إلىٰ آخره .

فإن قيل : النصوص الناطقة بعموم العلم والقدرة ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] ، وقوله : ﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة : ٢٨٤] من قبيل العام ، ودلالة العام ظنية ، فلا تكون قطعية .

أجيب : بأن المراد أنها قطعية المتن ، وإن كانت ظنية الدلالة .

ناطقةٌ بعمومِ العلمِ وشمولِ القدرةِ ؛ فهو بكلِّ شيءٍ عليمٌ ، وعلىٰ كلِّ شيءٍ قديرٌ ،
لا كما تزعمُ الفلاسفةُ : مِنْ أنَّهُ لا يعلمُ الجزئيَّاتِ[1] ، . . . .

وقوله : (ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة) أي : دالة دلالة واضحة علىٰ عموم العلم لكل شيء من الواجب والجائز والمستحيل ، وشمول القدرة لكل شيء من الممكن فقط ، ففي (ناطقة) استعارة تبعية لا يخفىٰ تقريرها ، وتعبيره أولاً بالعموم وثانياً بالشمول . . للتفنن .

وقوله : (فهو بكل شيء عليم ، وعلىٰ كل شيء قدير) هـٰذا نتيجة لما سبق ، مقتبسة من الآيات الدالة علىٰ عموم العلم وشمول القدرة ، وإنما صرح بها ليعطف عليها ما بعدها .

قوله : (لا كما تزعم الفلاسفة) أي : بعضهم ، وإلا فنقل عن أفلاطون أنه يوافق أهل الحق فيما ذهبوا إليه من أنه تعالىٰ يعلم كل شيء ، وبعض قدماء الفلاسفة يقول : بأنه تعالىٰ لا يعلم شيئاً ، علىٰ ما أفاده العلامة العصام[2] .

وقوله : (من أنه لا يعلم الجزئيات) مقابل لعموم العلم[3] .

---

(١) فيعلم بزعمهم أن كسوفاً سيحصل في ليلة كذا ساعة كذا ، أما كون هـٰذا الكسوف شاملاً كلياً أو ناقصاً جزئياً . . فيحصل له العلم بذلك بعد وقوع الكسوف ؛ لتوقف هـٰذا العلم بزعمهم على الوقوع والمشاهدة ، فيصير علمه ـ تعالىٰ عن قولهم ـ كعلم الفلكي في زمانهم بوقوع الكسوف .

(٢) انظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص١٦٥) ، و« حاشية السيالكوتي على الخيالي » (ص٢٣٧) .

(٣) أما ابن سينا فقد حقق أن علمه تعالىٰ شامل ، قال العلامة المحشي ولي الدين في « حاشيته على العصام » (ص١٦٥) : (ويدل علىٰ هـٰذا التحقيق كلام ابن سينا في إلـٰهيات « الشفاء » ، حيث قال : « ولا يعزب عن علمه تعالىٰ مثقال ذرة » ، لـٰكن كفر الإمام الغزالي في « التهافت » الحكماء في هـٰذه المسألة ، وتبعه الشيخ محيي الدين [بن] العربي في « الفتوحات المكية » ، وأقول : التكفير إنما هو علىٰ ظاهر كلام الحكماء المشهور منهم ، وأما على التحقيق المنقول عن المحققين فلا يلزم عليهم شيء أصلاً) .

ولا يقدرُ علىٰ أكثرَ مِنْ واحدٍ ، ....

وقوله : (ولا يقدر علىٰ أكثر من واحد) مقابل لعموم القدرة .

ومرادهم بكونه تعالىٰ لا يعلم الجزئيات : أنه تعالىٰ لا يعلمها من حيث إنها جزئيات ؛ لأن العلم بها من هاذه الحيثية لا يكون إلا بآلات جسمانية ، والله منزه عنها ، فلا ينافي ذلك أنه تعالىٰ يعلمها من حيث كلياتها كما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل ، وهاذا العلم كعلم المنجم بأن في ساعة كذا خسوفاً ، فإنه تعلق بالخسوف من حيث الخسوف الكلي ـ وهو مطلق الخسوف ـ وإن كان في الواقع جزئياً ، وهاذا العلم مستمر قبل وقوع ذلك الخسوف وبعده ، بخلاف العلم به من حيث إنه جزئي ، فإنه إنما يكون بعد وقوعه ؛ لتوقفه على المشاهدة والإحساس به ، وهما إنما يحصلان بعد وقوعه ، **علىٰ هاذا فالمولىٰ يعلم الأشياء كلها حتى الجزئيات باتفاق منا ومنهم** ، لكن عندنا يعلم الجزئيات من حيث إنها جزئيات بمعنىٰ أنها منكشفة لله بعلمه ، وعندهم يعلم الجزئيات من حيث كلياتها .

وبالجملة : فلا يغيب عن علمه ذرة في الأرض ولا في السماء .

وإنما لم يقدر علىٰ أكثر من واحد عندهم ؛ لأنهم يقولون بأن الإلـٰه واحد من كل وجه ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد .

لا يقال : مذهب الفلاسفة هو الإيجاب الذاتي ، ومقتضىٰ قولهم : (إنه تعالىٰ لا يقدر علىٰ أكثر من واحد) . أنه تعالىٰ يقدر علىٰ واحد ، فيلزم منه ثبوت القدرة له تعالىٰ ، والقدرة تنافي الإيجاب .

لأنا نقول : للقدرة معنيان :

أحدهما : صفة يصح معها الفعل والترك .

والثاني : أنه إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل .

والدُّهْرِيَّةُ: أَنَّهُ لا يعلمُ ذاتَـهُ ، والنظَّامُ : أَنَّهُ لا يقدرُ علىٰ خلْقِ الجهلِ والقبحِ ، . . .

ومنافي الإيجاب هو القدرة بالمعنى الأول ، وأما القدرة بالمعنى الثاني فمتفق عليها بين الفريقين ، إلا أن الفلاسفة يجعلون مشيئته الفعل لازمة لذاته ؛ زعماً منهم أن ترك الفعل نقص ، فيستحيل انفكاك الفعل عنه ، فمقدم الشرطية الأولىٰ يجب صدقه ، ومقدم الشرطية الثانية يمتنع صدقه .

إذا علمت ذلك علمت أن المراد بالقدرة هنا المعنى الثاني ، وهو لا ينافي الإيجاب الذاتي الذي قالت به الفلاسفة .

قوله : (**والدهرية**) أي : ولا كما تزعم الدهرية بضم الدال المهملة نسبة إلى الدهر علىٰ غير قياس ، **وهم فرقتان** : فرقة تنكر الصانع ويسندون الحوادث إلى الدهر ، وفرقة تثبته ولـٰكنهم يسندون أكثر الحوادث إلى الدهر .

وقوله : (**أنه لا يعلم ذاته**) مقابل لعموم العلم .

وشبهتهم في ذلك : أنه لو علم ذاته للزم عليه اتحاد العالم والمعلوم .

وردت هـٰذه الشبهة : بأن الذات باعتبار وصفها بالعالمية عالم ، وباعتبار وصفها بالمعلومية معلوم ، فحصل التغاير بين العالم والمعلوم بالاعتبار .

قوله : (**والنظام**) أي : ولا كما يزعم إبراهيم النظام وأتباعه .

وقوله : (**أنه لا يقدر علىٰ خلق الجهل والقبح**) مقابل لعموم القدرة ، وعطف القبح على الجهل من عطف العام على الخاص .

وشبهته في ذلك : أن خلق الجهل والقبح إن كان مع العلم به سفه ، وإن كان بدون العلم به جهل ، وكلاهما نقص يجب تنزيه الله عنه .

وردت هـٰذه الشبهة : بأنا نختار الشق الأول ولا يلزم السفه ؛ لأنه لا يقبح شيء

والبلخيُّ : أنَّهُ لا يقدرُ علىٰ مثلِ مقدورِ العبدِ ، **وعامّةُ المعتزلةِ** : أنَّهُ لا يقدرُ علىٰ نفسِ مقدورِ العبدِ .

بالنسبة إلىٰ فعله تعالىٰ حتىٰ يلزم السفه ؛ إذ هو المالك لكل شيء ، فله التصرف فيه علىٰ أي وجه شاء .

قوله : (**والبلخي**) أي : ولا كما يزعم أبو القاسم البلخي وأتباعه ، وهو المعروف بالكعبي .

وقوله : (**أنه لا يقدر علىٰ مثل مقدور العبد**) مقابل لعموم القدرة .

وشبهته في ذلك : أن مقدور العبد إما طاعة أو معصية ، أو سفه أو عبث ، والكل محال على الله تعالىٰ .

وردت هـٰذه الشبهة : بأن هـٰذه الأفعال اعتبارات تعرض للفعل باعتبار كونه مكسوباً للعبد ، لا باعتبار كونه مخلوقاً لله تعالىٰ ؛ لتنزهه تعالىٰ عن هـٰذه الاعتبارات .

قوله : (**وعامة المعتزلة**) أي : ولا كما تزعم عامة المعتزلة ؛ كأبي علي الجبائي وأتباعه .

وقوله : (**أنه لا يقدر علىٰ نفس مقدور العبد**) مقابل لعموم القدرة .

وشبهتهم : أنه لو قدر علىٰ نفس مقدور العبد لزم دخول المقدور الواحد تحت قدرتين ، وهو محال .

وردت هـٰذه الشبهة : بأنه لا مانع من دخول المقدور الواحد تحت قدرتين إذا اختلفت الجهة كما هنا ؛ فإنه يدخل تحت قدرة الله خلقاً ، وتحت قدرة العبد كسباً فقط ، فليس للعبد في فعله شيء إلا الكسب ، خلافاً للمعتزلة في قولهم : بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية .

الكلام في صفات المعاني

[صِدْقُ المُشتقِّ يقتضي ثبوتَ أصلِ الاشتقاقِ]:

(وَلَهُ صِفَاتٌ) لِمَا ثبتَ مِنْ أَنَّهُ عالمٌ قادرٌ حيٌّ إلىٰ غيرِ ذلكَ ، ومعلومٌ أَنَّ كلاً مِنْ ذلكَ يدلُّ علىٰ معنىً زائدٍ علىٰ مفهومِ الواجبِ ، . . . .

قوله : (وله صفات) أي : وله تعالىٰ دون غيره صفات حقيقية زائدة علىٰ ذاته ، فنبَّهَ بتقديم المسند على المسند إليه علىٰ وحدانية الصفات ؛ بمعنىٰ : أن هـٰذه الصفات مختصة به تعالىٰ ، لا يشاركه فيها غيره ، ولا ينافي ذلك أن لنا قدرة وعلماً وغير ذلك ؛ لأن صفاتنا ليست كصفات الله ؛ إذ قدرة الله بها الإيجاد والإعدام بخلاف قدرتنا ، وعلم الله تعالىٰ محيط بجميع الأشياء تفصيلاً بخلاف علمنا وهـٰكذا ، فالمماثلة بين صفاته تعالىٰ وصفات غيره إنما هي في مطلق الاسم .

قوله : (لما ثبت من أنه عالم قادر . . .) إلىٰ آخره : تعليل لقوله : (وله صفات) أي : لما ثبت عقلاً وشرعاً من الصفات المشتقة ؛ وهي أنه عالم قادر . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (إلىٰ غير ذلك) أي : وانته إلىٰ غير المذكور ؛ كمريد وسميع وبصير .

وقوله : (ومعلوم أن كلاً من ذلك . . .) إلىٰ آخره : هو من تتمة التعليل ؛ أي : ومعلوم أن كلاً مما ذكر من الصفات المشتقة . . . إلىٰ آخره .

وقوله : (يدل علىٰ معنىً زائد علىٰ مفهوم الواجب) أي : **فعالم** : يدل علىٰ معنىً زائد على الذات العلية وهو العلم ، **وقادر** : يدل علىٰ معنىً زائد على الذات العلية وهو القدرة وهـٰكذا ، **والمراد بمفهوم الواجب** : مفهوم لفظ الجلالة ؛ وهو الذات العلية ، وليس المراد به مفهوم هـٰذا المشتق ، وإنما عبر عن الذات بمفهوم الواجب لأنه فسر لفظ الجلالة سابقاً بالذات الواجب الوجود .

وليسَ الكلُّ ألفاظاً مُترادِفةً ، وأنَّ صِدْقَ المُشتقِّ على شيءٍ يقتضي . . . .

وقد اعترض : بأن هـٰذا إنما يدل علىٰ زيادة مفهوم الصفات على الذات ، ولا كلام فيها ؛ لأنها ليست المدعىٰ ، والكلام في زيادة حقيقة الصفات على الذات ، ولا يدل عليها ؛ لأن المفهوم من الصفات المشتقة ليس إلا النِّسَبَ التي هي العالمية والقادرية وغير ذلك ، وهـٰذه أمور اعتبارية ، وحينئذ فمنشأ هـٰذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الصفات وحقيقتها .

وقوله : (**وليس الكل ألفاظاً مترادفة**) أي : والحال أنه ليس كل الصفات المذكورة من عالم وقادر . . . إلىٰ آخره ألفاظاً مترادفة علىٰ معنىً واحد ؛ لأنها مختلفة في المفهوم قطعاً ، وإنما قيد بذلك ليستفاد أن له صفات متعددة ، وإلا فقد يقال : ما ثبت من أنه عالم قادر . . . إلىٰ آخره لا يدل علىٰ أن له صفات متعددة ؛ لجواز أن يكون الكل ألفاظاً مترادفة علىٰ معنىً واحد ، ونبَّهَ بنفي ترادف الكل علىٰ أن ترادف البعض ثابت ، كما في [الشائي و] المريد علىٰ ما فيه .

قوله : (**وأن صدق المشتق علىٰ شيء يقتضي** . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : ومعلوم أن صدق المشتق علىٰ شيء يقتضي . . . إلىٰ آخره ، فهو معطوف علىٰ قوله : (أن كلاً من ذلك . . .) إلىٰ آخره ، **فالمعنىٰ** : أن صدق المشتق علىٰ شيء ؛ أي : حمله عليه والإخبار به عنه ؛ كأن يقال : الله عالم قادر إلىٰ غير ذلك . . يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق ؛ وهو المشتق منه لذلك الشيء ؛ لأن المشتق موضوع للذات المتصفة بمأخذ الاشتقاق الذي هو المشتق منه .

وقد اعترض : بأنه [إن] أراد بقوله : (يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له) أنه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج . . فمنقوض بمثل الواجب والموجود ؛ لأن صدق الواجب والموجود على الذات لا يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج ؛ لأن الوجوب والوجود أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج ، وإن

ثبوتَ مَأْخَذِ الاشتقاقِ لهُ ؛ فثبتَ أنَّ لهُ صفةَ العلمِ والقدرةِ والحياةِ وغيرِ ذلكَ .

لا كما تزعمُ المعتزلةُ ؛ ....

أراد بذلك : أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوف المشتق بمعنى اتصاف موصوفه به.. فلا يتم بذلك غرضهم ؛ وهو كون تلك الصفات موجودة في الخارج ؛ لجواز أن يكون المأخذ من الأمور الاعتبارية ، وقد فرعوا عليه الأزلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته ، فتفريعهم المذكور يقتضي وجودها في الخارج ، لا ثبوتها لموصوفها مع كونها أموراً اعتبارية .

وأجاب بعضهم : بأنا نختار الشق الأول من الترديد ، ولا يرد النقض بمثل الواجب والموجود ؛ لأن أهل اللغة يفهمون من نحو : (عالم وقادر) أن العلم والقدرة مثلاً من الصفات التي لها تحقق في الخارج ، بخلاف مثل (الواجب والموجود) ، فإنهم يفهمون منه أن الوجوب والوجود مثلاً من الصفات التي ليس لها تحقق في الخارج .

قوله : (**فثبت أن له صفة العلم والقدرة...**) إلىٰ آخره ؛ أي : وإذ ثبت أنه عالم قادر... إلىٰ آخرها ، وأن كلاً منها يدل علىٰ معنىً زائد علىٰ مفهوم الواجب ، وأن صدق المشتق علىٰ شيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له.. ثبت أن له صفة العلم والقدرة... إلىٰ آخره .

فتحصل من ذلك : أن الشارح تمسك في ثبوت الصفات له تعالىٰ بثبوتِ الصفات المشتقة من العالم والقادر... إلىٰ آخرها ، المستلزمِ لثبوتِ مبادئها التي اشتقت منها ، المستلزمِ لثبوت تلك الصفات ، وإضافة (صفة) لما بعدها للبيان .

وقوله : (**وغير ذلك**) أي : من الإرادة والكلام والسمع والبصر .

قوله : (**لا كما تزعم المعتزلة...**) إلىٰ آخره : عطف علىٰ قوله : (فثبت أن له صفة العلم...) إلىٰ آخره ؛ لأنه يعلم منه أنه عالم بعلم وقادر بقدرة... إلىٰ غير ذلك .

أَنَّهُ عالمٌ لا علمَ لهُ ، وقادرٌ لا قدرةَ لهُ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ ؛ . . . .

وقوله : (أنه عالم لا علم له . . .) إلىٰ آخره : بيان لما تزعم المعتزلة ، فهو علىٰ تقدير (من) .

فإن قيل : لعل العلم المنفي في كلامهم بمعنى الصفة الحقيقية التي لها تحقق في الخارج ، فيكون مرادهم أنه عالم لا علم صفة حقيقية له[1] ، فلا ينافي أنهم يثبتون العلم بمعنى الإضافة والنسبة بين العالم والمعلوم ، وحينئذ تكون المعتزلة موافقة لمن ذهب من المتكلمين إلىٰ أن العلم تعلقٌ مخصوص يصيِّرُ العالمَ عالماً والمعلوم معلوماً .

أجيب : بأنه يأباه قولهم بأن له عالمية ؛ لأنها ليست صفة حقيقية أيضاً ، وكان مقتضىٰ ذلك نفيها ظاهراً كالعلم ؛ بأن يقال : (لا علم ولا عالمية له) أي : في الخارج ، فلا ينافي أنهما أمران اعتباريان ، وكذا قولهم : (عالم بذاته) لأنهم لم يقولوا : (عالم بعلم) وإنما قالوا : (عالم بذاته) فدل ذلك علىٰ إنكارهم للعلم بالكلية ، وقولهم : (علمه عين ذاته ، وعالميته زائدة) لأنهم لو أثبتوا العلم بمعنى الإضافة كالعالمية لقالوا : (علمه زائد علىٰ ذاته) كما قالوا : (عالميته زائدة) مع أنهم لم يقولوا ذلك ، وإنما قالوا : (علمه عين ذاته ، وعالميته زائدة) ، فدل ذلك علىٰ أنهم ينكرون العلم رأساً .

وقوله : (إلىٰ غير ذلك) أي : وانتهِ إلىٰ غير ذلك ؛ كسميع لا سمع له ، وبصير لا بصر له ، لـٰكن جمهور المعتزلة أثبتوا صفة الحياة والإرادة ، فيكون حياً بحياة ،

---

(١) كذا في « حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد » (ص١٠٦) ، وبيَّنه السيالكوتي في « حاشيته على الخيالي » (ص٢٣٩) : (أنه ليس العلم صفة حقيقية له ، بل إضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الأشياء وتنكشف عنده ، لا نفي العلم مطلقاً حتىٰ يكون بمنزلة أسود لا سواد له) .

فإنَّهُ مُحالٌ ظاهرٌ ؛ بمنزلةِ قولِنا : أسودُ لا سوادَ لهُ ! .

وقد نطقَتِ النصوصُ بثبوتِ علمِهِ وقدرتِهِ وغيرِهما ، ....

ومريداً بإرادة ، وحينئذ فلا يصح تعليلهم نفي الصفات بالتحرُّز عن ثبوت القدماء[1] .

وقوله : (**فإنه محال ظاهر**) أي : فإن ما تزعمه المعتزلة محالٌ ظاهرُ الاستحالة ؛ لاستلزامه ثبوت المشتق بدون المشتق منه .

وقوله : (**بمنزلة قولنا : أسود لا سواد له**) أي : فهو بمنزلة قولنا في جسم أسود : (لا سواد له) وهو محال قطعاً ؛ إذ لا يوصف الجسم بكونه أسود إلا بعد ثبوت السواد له ، لـٰكن كونه بمنزلة ذلك فيه نظر ؛ لأنهم قالوا : (عالم بذاته ، وقادر بذاته) وهـٰكذا ، ولا يتصور أن يقال : (أسود بذاته) لأن ذاته لا تكفي في إطلاق الأسود عليه ، بخلافها في إطلاق العالم والقادر ونحوهما عليه ؛ لأن تعلق الذات من غير أمر زائد عليها أمر يعقل كونه كافياً في الإطلاق المذكور .

قوله : (**وقد نطقت النصوص...**) إلىٰ آخره : هـٰذا إشارة إلىٰ دليل نقلي ، بعد الدليل العقلي المذكور بقوله : (لما ثبت...) إلىٰ آخره .

وقوله : (**بثبوت علمه وقدرته وغيرهما**) فمن النصوص الناطقة بثبوت علمه : قوله تعالىٰ : ﴿ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [الطلاق : ١٢] ، ومن النصوص الناطقة بثبوت القدرة : قوله تعالىٰ : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ ﴾ [الذاريات : ٥٨] أي : القدرة ، ومن النصوص الناطقة بثبوت غيرهما : قوله تعالىٰ : ﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [التوبة : ٦] .

---

(١) عبارة العلامة العصام في « حاشيته » (ص١٦٦) : (تحرُّزاً عن ثبوت القدماء) .

ودلَّ صدورُ الأفعالِ المُتقَنةِ علىٰ وجودِ علمِهِ وقدرتِهِ ، لا علىٰ مُجرَّدِ تسميتِهِ عالماً وقادراً .

وليسَ النِّزاعُ في العلمِ والقدرةِ ....

قوله : (ودل صدور الأفعال المتقنة علىٰ وجود علمه . . .) إلىٰ آخره : هٰذا إشارة إلىٰ دليل ثالث بعد الدليلين السابقين ، **وفي كون صدور الأفعال المتقنة يدل علىٰ وجود علمه تأمُّلٌ** ؛ لأنه لا يدل علىٰ ذلك ، بل المدلول هو إضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية ، وقد قال صاحب « المواقف » : (لا تثبت في غير الإضافة)[1] ؛ أي : لا حجة تدل علىٰ ثبوت غير الإضافة التي هي العالمية .

وأجيب : بأن إتقان الفعل في الشاهد يكون بوجود العلم ، فيرشد ذلك إلىٰ أنه في الغائب كذلك ؛ إذ لا صارف عنه .

وقوله : (**لا علىٰ مجرد تسميته عالماً وقادراً**) أي : لا علىٰ تسميته عالماً وقادراً المجردة عن وجود علمه وقدرته ؛ إذ لا يعقل إسناد فعل إليه من حيث تسميته بالأسماء مع قطع النظر عن اتصافه بالصفات ، **لٰكن للخصم أن يقول** : لا نمنع دلالة صدور الفعل المتقن علىٰ ثبوت العلم للفاعل ، إلا أن ذلك لا يستلزم وجوده ؛ لأنه يكفي في ثبوت العلم للفاعل الإضافة التي هي العالمية .

قوله : (**وليس النزاع في العلم والقدرة . . .**) إلىٰ آخره : **جواب عما يقال** : يلزم من إثبات أهل السنة لتلك الصفات أن يكون المولىٰ محلاً للأعراض ؛ لأنها من جملة الكيفيات والملكات ، وذلك محال في حقه تعالىٰ .

وحاصل الجواب : أن النزاع بين أهل السنة والمعتزلة ليس في الصفات التي هي من جملة الكيفيات والملكات ؛ لانتفاء الأعراض عنه تعالى اتفاقاً ، بل النزاع في

---

(١) انظر « المواقف » (ص١٤٠) .

التي هي مِنْ جملةِ الكيفيَّاتِ والملكاتِ والإدراكاتِ ؛ لما صرَّحَ بهِ مشايخُنا رحمَهُمُ اللهُ ؛ مِنْ أنَّ اللهَ تعالىٰ حيٌّ ولهُ حياةٌ أزليَّةٌ ليسَتْ بعرضٍ ولا مستحيلِ البقاءِ ، واللهَ تعالىٰ عالمٌ ولهُ علمٌ أزليٌّ شاملٌ ليسَ بعرضٍ ولا مستحيلِ البقاءِ ، ولا ضروريٌّ ....

صفات أزلية قائمة بذاته زائدة عليه .

وقوله : (التي هي من جملة الكيفيات والملكات) صفة للقدرة ، وتكون صفة العلم محذوفة ؛ أي : الذي هو من جملة الكيفيات والملكات ، **والمراد بالكيفيات** : الصفات النفسية ، وعطف (الملكات) على (الكيفيات) من عطف الخاص على العام ؛ لأن الملكة كيفية راسخة في النفس بها يحصل الاقتدار علىٰ تحصيل مقاصد خاصة .

قوله : (لما صرح به مشايخنا . . .) إلىٰ آخره : علة لقوله : (وليس النزاع في العلم والقدرة . . .) إلىٰ آخره ، **والمراد بـ** (**مشايخنا**) : مشايخ أهل السنة .

وقوله : (من أن الله تعالىٰ حي . . .) إلىٰ آخره : بيان لما صرح به مشايخنا .

وقوله : (وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء) أي : والكيفيات والملكات أعراض مستحيلة البقاء ؛ بناء علىٰ قول الأشعري : إن العرض لا يبقىٰ زمانين ، ولا يخفىٰ أن قوله : (ولا مستحيل البقاء) لازم لما قبله .

وقوله : (والله تعالىٰ عالم . . .) إلىٰ آخره : معطوف علىٰ قوله : (الله تعالىٰ حي . . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء) أي : والكيفيات والملكات أعراض مستحيلة البقاء كما تقدم ، **والمراد بكونه شاملاً** : أنه متعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات .

وقوله : (ولا ضروري) أي : لأن الضروري وإن كان يطلق علىٰ ما لا يتوقف

ولا مُكتَسَبٍ ، وكذا في سائرِ الصفاتِ ، بلِ النزاعُ في أَنَّهُ كما أنَّ للعالِمِ منَّا عِلْماً هو عرضٌ قائمٌ بهِ زائدٌ عليهِ حادثٌ . . فهل لصانعِ العالَمِ علمٌ هو صفةٌ أزليَّةٌ قائمةٌ بهِ زائدةٌ عليهِ ، . . . .

علىٰ نظر واستدلال ، وهـٰذا المعنىٰ صحيح في حقه تعالىٰ . لـٰكنه يطلق أيضاً علىٰ ما قارن الضرورة ؛ أي : الحاجة ، وهـٰذا المعنىٰ محال في حقه تعالىٰ ، فيمتنع إطلاق الضروري في حقه تعالىٰ دفعاً لتوهم المعنى الثاني .

وقوله : (**ولا مكتسب**) أي : لأن المكتسب ما حصل بالاكتساب ، فيستلزم سبق الجهل .

وقوله : (**وكذا في سائر الصفات**) أي : كالقدرة والإرادة ، فيقال : الله قادر وله قدرة ليست بعرض ولا مستحيل البقاء ، والله مريد وله إرادة ليست بعرض ولا مستحيل البقاء .

قوله : (**بل النزاع في أنه كما أن للعالِم منَّا علماً** . . .) إلىٰ آخره : إضراب انتقالي عن قوله : (وليس النزاع في العلم والقدرة . . .) إلىٰ آخره ، والضمير في (أنه) للحال والشأن ، والعالِم بكسر اللام .

وقوله : (**هو عرض**) أي : أمر وجودي .

وقوله : (**زائد عليه**) أي : زائد علىٰ ذاته ، فلذاته وجود مخصوص ، وللعلم القائم بها وجود آخر .

وقوله : (**حادث**) أي : مسبوق بالعدم ، وهو توكيد لما استفيد من قوله : (هو عرض) .

وقوله : (**فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه**) أي : فهل لموجد العالم الذي هو ما سوى الله تعالىٰ صفةٌ موجودة في الخارج أزلية قائمة

وكذا جميعُ الصفاتِ ؟

فأنكرَهُ الفلاسفةُ والمعتزلةُ ، وزعموا أنَّ صفاتِهِ عينُ ذاتِهِ ؛ بمعنىٰ : أنَّ ذاتَهُ تُسمَّىٰ باعتبارِ التعلُّقِ بالمعلوماتِ : عالماً ، وبالمقدوراتِ : قادراً ، إلىٰ غيرِ ذلكَ ، فلا يلزمُ تكثُّرٌ في الذاتِ ، ولا تعدُّدٌ في القدماءِ . . . .

به زائدة علىٰ ذاته ، فلذاته المقدسة وجود مخصوص ، وللعلم القائم بها وجود آخر ؟

وقوله : (وكذا جميع الصفات) كان الأولىٰ أن يقول : (وكذا باقي الصفات) ، فيقال : والنزاع في أنه كما أن للقادر منا قدرة هي عرض قائم به زائد عليه حادث . . فهل لصانع العالم قدرة هي صفة أزلية قائمة به زائدة عليه ؟

قوله : (فأنكره الفلاسفة والمعتزلة ، وزعموا أن صفاته عين ذاته) أي : فأنكر كل من الفلاسفة والمعتزلة أن لصانع العالم صفات أزلية قائمة به زائدة عليه ، وزعم كل منهما أن صفاته عين ذاته ، لا بمعنىٰ أن له صفات قائمة به وتلك الصفات عين ذاته كما هو ظاهر العبارة ؛ لأنه لا يعقل أن تكون الصفة عين الذات ، بل بمعنىٰ أن ذاته تسمىٰ عالماً باعتبار تعلقها بالمعلومات ، وتسمىٰ قادراً باعتبار تعلقها بالمقدورات وهٰكذا ؛ ولذلك قال الشارح : (بمعنىٰ : أن ذاته تسمىٰ . . .) إلىٰ آخره ، وإضافة (معنىٰ) لما بعده للبيان .

وقوله : (إلىٰ غير ذلك) أي : وأنه . . . إلىٰ غير ذلك ، فيقال : وبالمسموعات : سميعاً ، وبالمبصرات : بصيراً وهٰكذا ، **والحاصل** : أن معنىٰ كون الصفات عين الذات : أن الذات تسمىٰ بالمشتق من تلك الصفات باعتبار التعلقات .

وقوله : (فلا يلزم تكثر في الذات) راجع لكل من الفلاسفة والمعتزلة .

وقوله : (ولا تعدد في القدماء) راجع للمعتزلة ، دون الفلاسفة ؛ لأنهم يقولون

والواجباتِ .

[تعدُّدُ الأحوالِ كتعدُّدِ الصفاتِ]:

والجوابُ : ما سبقَ مِنْ أنَّ المستحيلَ تعدُّدُ الذواتِ القديمةِ ، وهو غيرُ لازمٍ ، ويلزمُكم كونُ العلمِ مثلاً قدرةً وحياةً ....

بتعدد القدماء ؛ فإنهم يقولون بقدم العالم .

وقوله : (والواجبات) أي : ولا تعدد في الواجبات ، وهـذا أيضاً خاص بالمعتزلة .

قوله : (والجواب : ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة) أي : والجواب بالنسبة للزوم التعدد في القدماء والواجبات : ما سبق في بحث القديم من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة ، وكذلك تعدد الذوات الواجبة .

وأما الجواب بالنسبة للزوم التكثر في الذات : فهو أن تكثر الذات بالصفات غير مضر ؛ لأنه ليس حقيقياً ، وإنما المضر تكثر الذات حقيقة ؛ بأن تكون مركبة من أجزاء .

وقوله : (وهو غير لازم) أي : وتعدد الذوات القديمة غير لازم للقول بثبوت الصفات ، وإنما يلزم منه أن يكون هناك ذات قديمة متصفة بصفات قديمة ، وهو لا يضر ؛ لأنه لا ينافي التوحيد ؛ إذ التوحيد إثبات ذات قديمة دون غيرها من الذوات ، ولا يقدح في ذلك القول بثبوت الصفات .

قوله : (ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة) أي : لأنه إذا كانت الصفات عين الذات كما قالوا . . يلزم منه كون العلم هو القدرة ؛ فإنهما عين الذات ، وكون العلم عين القدرة محال ، ولهم أن يقولوا : اتحاد المفهومين هو المحال ، وهو ليس بلازم ؛ لأن مفهوم العلم عندهم هو الذات باعتبار تعلقها بالمعلومات ، ومفهوم القدرة عندهم هو الذات باعتبار تعلقها بالمقدورات ، وليس المفهوم فيهما هو

وعالماً وحيّاً وقادراً وصانعاً للعالمِ ومعبوداً للخلْقِ ، وكونُ الواجبِ غيرَ قائمٍ بذاتِهِ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ المُحالاتِ .

[قدمُ الصفاتِ ، وقيامُها بالذاتِ] :

(أَزَلِيَّةٌ) ....

الذات من حيث هي حتىٰ يلزم اتحاد المفهومين ، واللازم إنما هو اتحاد الذاتين ؛ فيلزم كون العلم مثلاً عين القدرة ؛ بمعنىٰ : أن ذاتهما ـ أي : ماصدقهما ـ واحد ؛ وهو الذات العلية ، وهو ليس بمحال ، ألا ترىٰ إلى الكاتب والضاحك فإنهما متحدان ذاتاً مع كونهما مختلفين مفهوماً ، وما قيل في العلم مع القدرة يقال فيه مع الحياة وغيرها من بقية الصفات ، وكذا يقال في كل صفة مع ما عداها من الصفات .

وقوله : (وعالماً وحياً . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : لأنهم إذا قالوا بأن الصفات عين الذات يلزمهم كون العلم عين العالم والحي . . . إلىٰ آخره ، لـٰكن هـٰذا الإلزام مبني علىٰ ظاهر قولهم بأن الصفات عين الذات ، وأما بعد تأويلها بما تقدم فلا يلزمهم ذلك ؛ لأنهم لا يثبتون الصفات ويقولون : إنها عين الذات حقيقة .

وقوله : (وكون الواجب غير قائم بذاته) أي : لأنهم إذا قالوا بأن الصفات عين الذات يلزمهم كون الواجب غير قائم بذاته ؛ فإن الصفات غير قائمة بذاتها ، وقد قالوا بأنها عين الذات التي هي الواجب ، فيكون الواجب غير قائم بذاته ، ولهم أن يقولوا : حقيقة العلم في شأنه تعالىٰ قائم بذاته ؛ لأنه عين ذاته ، وهي قائمة بذاتها ، فيكون العلم قائماً بذاته .

وقوله : (إلىٰ غير ذلك من المحالات) أي : وانتهِ إلىٰ غير ذلك من المحالات ؛ مثل كون الصفة والموصوف شيئاً واحداً .

قوله : (أزلية) أي : لا ابتداء لها ، **واختلف في الأزلي والقديم : فقيل :** مترادفان علىٰ معنىً واحد ؛ وهو ما لا ابتداء له وجودياً كان أو عدمياً ، **وقيل :**

لا كما زعمَ الكِرَاميّةُ ؛ مِنْ أنَّ لهُ سبحانَهُ صفاتٍ لـٰكنَّها حادثةٌ ؛ لاستحالةِ قيامِ الحوادثِ بذاتِهِ تعالىٰ .

(قائِمَةٌ بِذاتِهِ) ضرورةَ أنَّهُ لا معنىٰ لصفةِ الشيءِ إلا ما يقومُ بهِ ، . . . .

الأزلي أعم من القديم ، وعليه : فيعرف الأزلي بما تقدم ، ويعرف القديم : بأنه موجود لا أول له ، فعدمنا السابق علىٰ وجودنا أزلي وقديم على الأول ، وأزلي فقط على الثاني .

وقوله : (لا كما زعم الكرامية) عطف علىٰ قوله : (أزلية)، والكرامية : بكسر الكاف وتخفيف الراء، نسبة إلىٰ محمد بن كِرام المذكور في قول القائل[1] : [من الكامل]

الفقـهُ فقـهُ أبـي حنيفـةَ عنـدَنـا ... والـديـنُ ديـنُ محمـدِ بـنِ كِـرَامِ

وقد اشتهر في الكرامية فتح الكاف وتشديد الراء ، وهو موافق لقول بعضهم : كَرَّام كنَظَّام .

وقوله : (من أن له سبحانه صفات لـٰكنها حادثة) بيان لما زعمه الكرامية ، وظاهر كلام الشارح أنهم قائلون بحدوث الصفات الآتية ، وكلام بعض الحواشي يفيد ذلك ، وقال بعضهم : إنهم قائلون بقيام الحادث بذاته تعالىٰ ، ثم اختلفوا في ذلك الحادث : فقيل : هو الإرادة ، وقيل : قول (كن) ، ورد عليهم : بأنه يلزم من الاتصاف بالحادث التغيرُ المنافي للوجوب .

وقوله : (لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالىٰ) علة لقول المتن : (أزلية) ، أو لقول الشارح : (لا كما زعم الكرامية . . .) إلىٰ آخره .

قوله : (قائمة بذاته) المراد بقيامها بالذات : اتصاف الذات بها .

وقوله : (ضرورة أنه لا معنىٰ لصفة الشيء إلا ما يقوم به) علة لقوله : (قائمة بذاته) .

---

(١) ثاني بيتين لأبي الفتح البستي أوردهما له الإمام ابن السبكي في « طبقاته » (٢/ ٣٠٥) .

لا كما زعمَ المعتزلةُ ؛ مِنْ أنَّهُ مُتكلِّمٌ بكلامٍ وهو قائمٌ بغيرِهِ ، لـٰكنْ مرادُهم نفيُ كونِ الكلامِ صفةً لهُ ، لا إثباتُ كونِهِ صفةً لهُ غيرَ قائمٍ بذاتِهِ .

[تحريجةٌ : يلزمُ مِنْ تعدُّدِ الصفاتِ تعدُّدُ القدماءِ]

ولمَّا تمسَّكَتِ المعتزلةُ بأنَّ في إثباتِ الصفاتِ إبطالَ التوحيدِ ؛ لما أنَّها موجوداتٌ قديمةٌ مُغايِرةٌ لذاتِ اللهِ تعالىٰ ، فيلزمُ قدمُ غيرِ اللهِ تعالىٰ وتعدُّدُ القدماءِ ، . . . .

وقوله : (لا كما زعم المعتزلة) عطف على قوله : (قائمة بذاته) ، وعلم من ذلك : أن غرض المصنف الرد على المعتزلة .

وقوله : (من أنه متكلم بكلام وهو قائم بغيره) بيان لما زعمه المعتزلة ، والمراد بذلك الغير : المحل الذي خلق الله فيه الكلام مما يريد كونه مظهراً لكلامه .

وقوله : (لـٰكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له ، لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته) دفع بهـٰذا الاستدراك توهم أن الرد على المعتزلة في محله ؛ لأنه لا ينبغي الرد عليهم بقوله : (قائمة بذاته) إلا لو كان مرادهم إثبات كون صفة غير قائمة بذاته ، لـٰكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له ؛ لأن صفة الشيء لا تقوم بغيره .

قوله : (ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد. . .) إلىٰ آخره : دخول علىٰ كلام المتن ، والمعنىٰ : ولما تمسكت المعتزلة في نفيهم الصفات بأن في إثبات الصفات الذي قال به أهل السنة إبطال التوحيد. . . إلىٰ آخره ، وسيأتي جواب (لما) وهو قوله : (أشار إلى الجواب. . .) إلىٰ آخره .

وقوله : (لما أنها موجودات. . .) إلىٰ آخره : علة لكون إثبات الصفات فيه إبطال التوحيد ، و(ما) زائدة ، والضمير للصفات .

وقوله : (مغايرة لذات الله تعالىٰ) أي : وكذا كل صفة منها مغايرة للأخرىٰ .

قوله : (فيلزم قدم غير الله تعالىٰ وتعدد القدماء) أي : فيلزم من إثبات الصفات

بل تعدُّدُ الواجبِ لذاتِه على ما وقعَتِ الإشارةُ إليهِ في كلامِ المُتقدِّمينَ ، والتصريحُ به في كلامِ المُتأخِّرين ؛ مِنْ أنَّ واجبَ الوجودِ بالذاتِ هو اللهُ تعالىٰ وصفاتُهُ ، وقد كفرَتِ النصارىٰ بإثباتِ ثلاثةٍ مِنَ القدماءِ ، فما بالُ الثمانيةِ أو أكثرَ ؟!

أشارَ إلى الجوابِ بقولِهِ : ....

قدم غير الله تعالىٰ وهو تلك الصفات ، وتعدد القدماء من الذات والصفات .

وقوله : (بل تعدد الواجب لذاته) أي : بل يلزم من إثبات الصفات تعدد الواجب لذاته من الذات والصفات ، بناء على الطريقة القائلة بأن الصفات واجبة لذاتها ، كما أشار إليه الشارح بقوله : (على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين ، والتصريح به في كلام المتأخرين) ، **والمراد بالمتقدمين** : من حكي عنهم في مبحث القديم أن الواجب والقديم مترادفان ، **والمراد بالمتأخرين** : الشيخ حَمِيد الدين وأتباعه[1] .

وقوله : (من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالىٰ [illegible] اته) بيان لـ (ما) .

قوله : (وقد كفرت النصارىٰ بإثبات ثلاثة من القدماء)[2] من تتمة ما تمسكت [به] المعتزلة ، والجملة حالية .

وقوله : (فما بال الثمانية أو أكثر) أي : فما حال الثمانية على طريقة الأشاعرة من إثبات صفات المعاني السبع مع الذات ، أو أكثر من الثمانية على طريقة الماتريدية من إثبات صفات المعاني الثمانية بزيادة التكوين مع الذات ، أو على طريقة من يجعل البقاء صفة معنىً .

قوله : (أشار إلى الجواب بقوله . . .) إلى آخره : إنما لم يقل الشارح : (أجاب بقوله . . .) إلى آخره ؛ لأن الجواب التام إنما يحصل بنفي المغايرة بين

---

(١) انظر (ص ٥٠٩) .

(٢) هـٰذا وجهٌ من وجوه كفرهم ، وانظر غيرها في « النبراس » (ص ٢٨٣) .

(**وَهِيَ لا هُوَ وَلا غَيْرُهُ**) يعني : أنَّ صفاتِ اللهِ تعالىٰ ليسَتْ عينَ الذاتِ ولا غيرَ الذاتِ[1] ، فلا يلزمُ قدمُ الغيرِ ، ولا تكثُّرُ القدماءِ[2] .

الذات والصفات ، وبين الصفات بعضها مع بعض ، وحاصله : أنه لا يلزم ما ذكر إلا لو كان الصفات غير الذات وكان بعض الصفات مغايراً لبعض ، والمصنف قد اقتصر على الأول ؛ وهو نفي المغايرة بين الذات والصفات ، لكنه أشار إلىٰ أن التعدد فرع التغاير ، فمتى انتفى التغاير انتفى التعدد ، وبه يعلم الجواب بالنسبة إلى الصفات أيضاً ؛ إذ ليست متغايرة بعضها مع بعض .

وأيضاً لم يقل الشارح : (أجاب بقوله . . .) إلىٰ آخره ؛ لأن الغرض الأصلي هنا بيان حكم الصفات من أنها ليست عيناً ولا غيراً ، لا الجواب عما تمسكت به المعتزلة ؛ ولذا ذكر المصنف قوله : (لا هو) ، وإلا فلا مدخل له في الجواب ؛ لأنه يتم بنفي المغايرة ، وأما نفي العينية فأمر زائد عليه .

قوله : (**وهي لا هو ولا غيره**) أي : لأنه يلزم على العينية اتحاد الذات والصفة ، وعلى الغيرية ـ بمعنىٰ جواز الانفكاك كما سيأتي ـ كونُ الصفات قائمة بنفسها ، وكل من اللازمين محال .

وقوله : (**يعني : أن صفات الله تعالىٰ ليست عين الذات ولا غير الذات**) تفسير لقول المصنف : (وهي لا هو ولا غيره) وإنما أتىٰ بالعناية لزيادة التوضيح .

قوله : (**فلا يلزم قدم الغير ، ولا تكثر القدماء**) تفريع علىٰ قوله : (ولا غير الذات) ، وقد حملَ الشارح كلام المصنف علىٰ أنه لا يلزم قدم غير الله ولا تكثر

---

(١) وقال العلامة الصابوني في « البداية في أصول الدين » (ص٢٧) : (كل صفة من صفاته ليست هي الذات ولا غيره ، وكذا كل صفة مع صفة أخرىٰ لا هي عينها ولا غيرها) .

(٢) ولهٰذا منع الماتريدية عبارة : (الصفة حالَّة بالذات) لما في معنى الحلول من السكون والاستقرار ، ومنع الشيخ الأشعري عبارة : (قائمة بذاته) إذ القيام ليس على الحقيقة ، واختار أن يقال : (موجودة بذاته) لأن الوجود حقيقة ، وتوسع المتأخرون باستعمال القيام ، مع اتفاق الجميع على امتناع المجاورة والتماس والظرفية والمباينة في حق الصفات مع الذات العلية . =

[التكثُّرُ إنَّما يتحقَّقُ بالانفكاكِ] :

والنصارىٰ وإنْ لم يُصرِّحوا بالقدماءِ المُتغايرةِ لـٰكنْ لزِمَهم ذلكَ ؛ . . . . . .

القدماء ، فيقتضي أن التعدد والتكثر يتوقف على التغاير ؛ حيث رتب علىٰ نفي الغيرية نفي التكثر ، فورد عليه السؤال الذي ذكره بقوله : (ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير . . .) إلىٰ آخره ، ولك أن تحمل كلام المصنف علىٰ أنه لا يلزم قدم الغير فقط ، وحينئذ فلا محذور في إثبات الصفات ؛ لأن المحذور تعدد القدماء المتغايرة ، وهو غير لازم لإثبات الصفات ، لا مطلق التعدد الشامل لتعدد القدماء التي ليست متغايرة اللازم لإثبات الصفات ، وحينئذ فلا يرد السؤال المذكور قطعاً ، وأما حمل الشارح كلام المصنف علىٰ ما ذكره من نفي لزوم قدم الغير ، ونفي لزوم تكثر القدماء . . لشهرته فيما بين القوم وإن كان يرد عليه السؤال الآتي .

قوله : (والنصارىٰ وإن لم يصرحوا . . .) إلىٰ آخره : جواب عما يقال : حيث كان المحذور إنما هو قدم غير الله ـ أعني : المنفك ـ فلِمَ كفرت النصارىٰ بإثبات ثلاثة من القدماء مع أنهم لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة ؛ أي : المنفكة ؟

وقوله : (لـٰكن لزمهم ذلك) أي : لـٰكن لزمهم القدماء المتغايرة ، فكفروا للزوم ذلك لهم .

واعترض عليه : بأن اللزوم غير الالتزام ، ولا كفر إلا بالالتزام ؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب .

وأجيب : بأن لزوم الكفر إذا كان معلوماً كفر أيضاً كالالتزام ، بخلاف ما إذا لم

= قال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٥٨) : (والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي يقول : إن الله تعالىٰ عالم بذاته ، حي بذاته ، قادر بذاته ، **ولا يريد به نفي الصفات** ؛ لأنه أثبت الصفات في جميع مصنفاته ، وأتىٰ بالدلائل لإثباتها ، ودفع شبهاتهم علىٰ وجه لا مخلص للخصوم من ذلك ، **غير أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة** ، وأن ذاته تعالىٰ يستحيل ألا يكون عالماً) .

لأنَّهم أثبتوا الأقانيمَ الثلاثةَ التي هي الوجودُ والعلمُ والحياةُ ، . . . .

يكن معلوماً ، ولذلك قال في « المواقف » : (من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر) انتهىٰ[1] ، فنبَّهَ بقوله : (ولا يعلم به) علىٰ أنه إن علم به يكون كافراً ؛ لأن لزوم الشيء مع العلم به التزامٌ حكماً ، ولزوم الكفر هنا معلوم ؛ إذ لا شك أن لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البديهيات ، وقد قالوا بانتقال الأقانيم ، ولا ينتقل بالبداهة إلا الذات ، فلزمهم القدماء المتغايرة لزوماً معلوماً ، علىٰ أن قوله تعالىٰ : ﴿ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ بعد قوله تعالىٰ : ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾ [المائدة : ٧٣] شاهد صدق علىٰ أنهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة ، لا بإثبات ثلاثة من القدماء فقط ، فيكون كفرهم بالتزامهم .

وأيضاً : ترتيب الحكم وهو الكفر في هٰذه الآية على المشتق وهو (قالوا) يدل علىٰ عليِّيَّة المأخذ وهو القول ، فيقتضي أن علة كفرهم قولهم بأن الله ثالث ثلاثة ، فإن انحصرت علة الكفر في الالتزام دون اللزوم . . تعين أنهم ملتزمون ؛ لأن الله حكم بكفرهم ، فيعلم منه أنهم ملتزمون ، وإلا لما حكم عليهم بالكفر .

لٰكن عبارة الشارح ـ أعني : قوله : (لٰكن لزمهم ذلك) ـ إنما تشير إلى الجواب الأول ؛ وهو أن لزوم الكفر إذا كان معلوماً كفر أيضاً ، فتكون علة الكفر ليست منحصرة في الالتزام .

قوله : (لأنهم أثبتوا . . .) إلىٰ آخره : بيان للزومهم ذلك .

وقوله : (الأقانيم الثلاثة) أي : الأصول الثلاثة ؛ لأن الأقانيم جمع أُقنوم بضم الهمزة ، لفظ رومي معناه الأصلُ ، وكأنهم إنما سموا الثلاثة الآتية بذلك لأنها أصول الألوهية .

وقوله : (التي هي الوجود والعلم والحياة) في بعض الكتب التعبير بالذات بدل الوجود .

---

(١) انظر « المواقف » (ص٣٩٣) .

وسَمَّوها : الأبَ والابنَ وروحَ القُدُسِ ، وزعموا : أنَّ أقنومَ العلمِ قدِ انتقلَ إلىٰ بدنِ عيسىٰ عليهِ السلامُ ، فجوَّزوا الانفكاكَ والانتقالَ ، فكانَتْ ذواتٍ مُتغايرةً[١] .

وقوله : (وسموها : الأب والابن وروح القدس) أي : سموا الأقانيم الثلاثة الأب والابن وروح القدس ؛ فعبروا عن الوجود بالأب لأنهم يقولون بأنه نشأ عنه عيسىٰ ، وعن العلم بالابن لأنهم يقولون باتحاده مع عيسىٰ ، وعن الحياة بروح القدس .

ومن غاية جهلهم : أن جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات ، وقالوا : الله تعالىٰ جوهر واحد [له] ثلاثة أقانيم ، وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه ، وبالأقنوم الصفة التي لا تقوم إلا بغيرها ، وقد يوجَّهُ بأن جعلهم الذات نفسَ الصفات المذكورة ميلٌ منهم إلىٰ أن الصفات نفس الذات كما ذهب إليه المعتزلة ، لـٰكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة ؛ لأنه إن قطع النظر عن اتحادها مع الذات فأربعة : الذات ، والوجود ، والعلم ، والحياة ، وإن نظر لاتحادها مع الذات فواحد ؛ وهو الذات . ولهم اختيار الشق [الأول] ، ولـٰكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ، لا شيء آخر حتىٰ تكون القدماء أربعة .

قوله : (وزعموا : أن أقنوم العلم قد انتقل إلىٰ بدن عيسىٰ) أي : زعموا أن الأقنوم الذي هو العلم قد انتقل إلىٰ بدن عيسىٰ ، فإضافة أقنوم للعلم من الإضافة التي هي للبيان .

وقوله : (فجوزوا الانفكاك والانتقال) أي : فجوزوا انفكاك الأقانيم الثلاثة عن الذات ، أما أقنوم العلم فظاهر ؛ لأنهم قالوا بانفكاكه وانتقاله ، وأما أقنوم الوجود وأقنوم الحياة فلأن تجويز الانفكاك والانتقال علىٰ أقنوم العلم يشهد بتجويز الانفكاك والانتقال علىٰ أقنوم الوجود وأقنوم الحياة .

وقوله : (فكانت ذوات متغايرة) أي : فكانت الأقانيم الثلاثة ذوات متغايرة ؛

---

(١) **ملخص الجواب** : أن التكثُّر إنما يتحقق حيث تحقَّق الانفكاك ، فيلزم على النصارىٰ تكثُّر القدماء ؛ لقولهم بانفكاكها ، ولا يلزم على الأشاعرة ؛ لأنهم لا يُجوِّزون انفكاك الصفات عن الذات ، ولا انفكاكَ بعض الصفات عن بعض . « فرهاري » (ص٢٨٣) .

ولقائلٍ أنْ يمنعَ توقُّفَ التعدُّدِ والتكثُّرِ على التغايرِ بمعنىٰ جوازِ الانفكاكِ ؛ للقطعِ بأنَّ مراتبَ الأعدادِ مِنَ الواحدِ والاثنينِ والثلاثةِ إلىٰ غيرِ ذلكَ . . . .

لأنه لا ينفك ولا ينتقل إلا الذوات .

قوله : (**ولقائل أن يمنع . . .**) إلىٰ آخره ؛ أي : بأن يقول : لا نسلم توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنىٰ جواز الانفكاك كما اقتضاه تعريفكم عدمَ لزوم قدم الغير ، وعدمَ تكثر القدماء علىٰ عدم الغيرية ، وهـٰذا بحث من طرف المعتزلة ، **وحاصله** : رد الجواب الذي ذكره المصنف عن أهل الحق ؛ لأنه مبني علىٰ توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنىٰ جواز الانفكاك ، وهو ممنوع .

قوله : (**للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد . . .**) إلىٰ آخره : هـٰذا سند للمنع ، وفيه تصريح بأن الواحد من مراتب الأعداد مع أن العدد هو الكم المنفصل ، ولا انفصال في الواحد ، بل ليس كماً ؛ إذ الوحدة تقتضي اللاقسمة ، فلا يكون عدداً ، **ولهـٰذا فسروا العدد** : بما ساوىٰ نصف مجموع حاشيتيه القريبتين أو البعيدتين ، فالأربعة مثلاً عدد ؛ لأنها ساوت نصف مجموع حاشيتيها القريبتين ؛ وهما الثلاثة والخمسة ، أو البعيدتين ؛ وهما الاثنان والستة ، ومجموعهما ثمانية ، ونصفها أربعة ، فخرج من ذلك الواحد ؛ لأنه ليس له حاشية سفلىٰ ، وإنما له حاشية عليا فقط[1] .

ومنهم من فسر العدد : بأنه ما يقع في العد وإن لم يكن كماً منفصلاً ، فيكون العدد أعم من الكم المنفصل ؛ لصدقه بالواحد ، وكلام الشارح إما مبني علىٰ هـٰذا المذهب ، أو مبني علىٰ تغليب ما بعد الواحد الذي هو من مراتب الأعداد على الواحد الذي ليس من مراتب الأعداد .

قوله : (**إلىٰ غير ذلك**) أي : وانتهِ إلىٰ غير ذلك من مراتب الأعداد ؛ كالأربعة والخمسة والستة .

---

(١) **فإن قيل** : يمكن طرده مع الصفر ، بل ومع الأعداد السالبة .
فالجواب : أن هـٰذه المفاهيم عدمية ، لا تقبل الوجود في الخارج ، فلم تعتبر في هـٰذا الباب .

مُتعدِّدةٌ مُتكثِّرةٌ ، معَ أنَّ البعضَ جزءٌ مِنَ البعضِ ، والجزءُ لا يُغايِرُ الكلَّ .

[بيانُ وجْهِ إمكانِ صفاتِ القديمِ سبحانَهُ] :

وأيضاً : لا يُتصوَّرُ نزاعٌ مِنْ أهلِ السنةِ في كثرةِ الصفاتِ وتعدُّدِها ، مُتغايِرةً كانَتْ أو غيرَ مُتغايِرةٍ ، فالأولىٰ أنْ يُقالَ : . . . .

قوله : (مع أن البعض جزء من البعض) أي : مع أن بعضها كالاثنين جزء من بعضها الآخر كالأربعة .

وأورد : أنهم اتفقوا على أن جميع مراتب الأعداد لا تتألف إلا من وحدات مبلغها تلك المرتبة ، لا من الأعداد المندرجة تحتها ، فالعشرة مثلاً أجزاؤها عشر وحدات ، لا خمستان ، ولا ستة وأربعة ، إلىٰ غير ذلك من الاحتمالات .

وأجيب : بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء من حيث عدم الانفكاك ، فكما أن الوحدات لا تنفك عن العشرة مثلاً لا تنفك الخمستان مثلاً عنها .

وقوله : (والجزء لا يغاير الكل) أي : بمعنىٰ أنه لا ينفك عنه ، فقد وجد التعدد والتكثر بدون التغاير بمعنىٰ جواز الانفكاك ، وحينئذ فليس التعدد والتكثر متوقفين على التغاير بالمعنى المذكور .

قوله : (وأيضاً لا يتصور نزاع من أهل السنة . . .) إلىٰ آخره : أشار بذلك إلىٰ سند آخر للمنع السابق ، **وحاصله** : أنه لا يتأتى النزاع من أهل السنة في كثرة الصفات وتعددها ، سواء كانت متغايرة مع الذاتي في المفهوم كما هو المعهود في معنى المغايرة ، أو كانت غير متغايرة مع الذات بناء علىٰ ما ذهب [إليه] أهل السنة من تفسير المغايرة بعدم الانفكاك ، **فعلىٰ أي حالة هي متعددة متكثرة** ، وحينئذ فليس التعدد والتكثر متوقفين على التغاير بالمعنى المذكور .

قوله : (فالأولىٰ أن يقال . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : لأنه لا يرد عليه ما ورد على

المستحيلُ تعدُّدُ ذواتٍ قديمةٍ ، لا ذاتٍ وصفاتٍ ، وألا يُجْتَرَأَ على القولِ بكونِ الصفاتِ واجبةَ الوجودِ لذاتِها ، . . . .

جواب المصنف ، ولظهوره في نفسه ، **ومحصله** : أنه وإن لزم من ثبوت الصفات تعدد القدماء . . لكن تعدد القدماء ليس مستحيلاً مطلقاً ، بل المستحيل تعدد ذوات قديمة ، لا ذات وصفات .

وقد أجيب أيضاً : بأنه لا يلزم من ثبوت الصفات تعدد القدماء ؛ لأن القديم هو الأزلي القائم بنفسه ، وحينئذ فلا يقال للصفات : قدماء ؛ لعدم قيامها بنفسها ، وإن كان يقال لها : أزلية ، ولا يلزم من كونها أزلية أن تكون قديمة ؛ لأن القديم أخص من الأزلي ؛ إذ المراد بالقديم على هٰذا الجواب ما ذكر ، وبالأزلي : ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائماً بنفسه أو لا .

ولو سلم أنه يلزم من ثبوت الصفات تعدد القدماء فلا يلزم الكفر إلا لو لزم تعدد القدماء بالقدم الذاتي ؛ وهو عدم الاحتياج إلى الغير ، لا القدماء المطلقة الشاملة للقديم بالقدم الذاتي المفسر بما ذكر ، وللقديم بالقدم الزماني المفسر بعدم المسبوقية بالعدم ؛ لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته على طريقة العضد ومن تبعه من أن الصفات واجبة لغيرها .

ولا يخفىٰ أن هٰذا لا يوافق مذهب المتكلمين ؛ لأنهم لا يقولون بالقدم الذاتي والقدم الزماني ، وإنما يوافق مذهب الفلاسفة ؛ لأنهم يقولون بذلك .

قوله : (وألا يجترأ على القول . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : والأولىٰ ألا يجترأ على القول . . . إلىٰ آخره ، ويجترأ : بالبناء للمجهول ، من الجراءة ، وهٰذا مبني علىٰ ما ذهب إليه العضد ومن تبعه من إمكان الصفات ، والحق خلافه .

وقوله : (بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) أي : بكون كل منها واجب الوجود لذاته .

بل يُقالُ : هي واجبةٌ لا لغيرِها ، بل لما ليسَ عينَها ولا غيرَها ؛ أعني : ذاتَ اللهِ تعالى وتقدَّس ، ويكونُ هـٰذا مراد مَنْ قالَ : الواجبُ الوجودِ لذاتِهِ : هو اللهُ تعالىٰ وصفاتُهُ ؛ يعني : أنَّها واجبةٌ لذاتِ الواجبِ تعالىٰ وتقدَّسَ ، وأمَّا في نفسِها فهي مُمكنةٌ

وقوله : (بل يقال : هي واجبة لا لغيرها) أي : لأن الواجب لغيره حادث ؛ كذات زيد التي تعلق علم الله بوجودها .

وقوله : (بل لما ليس عينها ولا غيرها) أي : بل لشيء ليس عينها ؛ لأن المفهوم من الذات ليس عين المفهوم من الصفات ، ولا غيرها ؛ لعدم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر .

وقوله : (أعني : ذات الله تعالىٰ وتقدس) أي : أقصد بما ليس عينها ولا غيرها : ذاتَ الله تعالىٰ ؛ أي : تنزه عما لا يليق به ، وتقدس ؛ أي : تطهر .

قوله : (ويكون هـٰذا مراد من قال . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : ويكون القول بكون الصفات واجبة لما ليس عينها ولا غيرها مرادَ من قال من المشايخ كالحميدي : (الواجب الوجود لذاته : هو الله تعالىٰ وصفاته) .

وقوله : (يعني : أنها واجبة لذات الواجب) أي : يقصد من قال ما ذكر : أن الصفات واجبة لذاته تعالىٰ ، فيكون الضمير في قوله : (الواجب لذاته) عائداً على الله .

وهـٰذا التأويل مما لا يرضىٰ به إلا متعسف ؛ فإن الظاهر أن الضمير في ذلك عائد للموصول ؛ وهو (أل) في الواجب .

قوله : (وأما في نفسها فهي ممكنة) اعترض : بأنه قد سبق أنه يخالف ما اشتهر بينهم من أن كل ممكن محدث ؛ أي : مسبوق بالعدم ؛ لأن الفرض أن الصفات قديمة .

ولا استحالةَ في قدمِ المُمكِنِ إذا كانَ قائماً بذاتِ القديمِ واجباً لهُ غيرَ مُنفصِلٍ عنهُ ، فليسَ كلُّ قديمٍ إلـٰهاً حتىٰ يلزمَ مِنْ وجودِ القدماءِ وجودُ الآلهةِ ، لـٰكنْ ينبغي أنْ يُقالَ : اللهُ تعالىٰ قديمٌ بصفاتِهِ ، ولا يُطلَقَ القولُ بالقدماءِ ؛ لئلا يذهبَ [الوهمُ] إلىٰ أنَّ كلاً منها قائمٌ بذاتِهِ موصوفٌ بصفاتِ الألوهيَّةِ .

ولصعوبةِ هـٰذا المقامِ ذهبَتِ المعتزلةُ والفلاسفةُ إلىٰ نفْيِ الصفاتِ ، . . . . .

وأجيب : بأن مخالفة هـٰذه الكلية أهون مما يلزم القول بعدم إمكانها من تعدد الواجب لذاته .

قوله : (ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان . . .) إلىٰ آخره : جواب عما يقال : كيف تكون الصفات ممكنة مع كونها قديمة والممكن يستحيل قدمه ؟

وحاصل الجواب : أن محل استحالة قدم الممكن إذا لم يكن قائماً بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه ، وأما إذا كان كذلك فلا استحالة في قدمه ؛ لأنه يلزم من قدم ذلك القديم قدمُ الممكن المذكور .

وقوله : (فليس كل قديم إلـٰهاً) أي : لأن الإلـٰه هو القديم القائم بذاته ، بخلاف القديم القائم بغيره ، فاندفع ما أورد أن كل قديم إلـٰه .

وقوله : (حتىٰ يلزم . . .) إلىٰ آخره : غاية للمنفي ، فيكون منفياً أيضاً .

قوله : (لـٰكن ينبغي أن يقال . . .) إلىٰ آخره؛ أي : للتحاشي عما يوهم المحذور .

وقوله : (ولا يطلق القول بالقدماء) أي : كأن يقال : القدماء كثيرة ، أو نحو ذلك مما يقتضي تعدد القدماء .

وقوله : (لئلا يذهب [الوهم] إلىٰ أن كلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية) أي : لئلا يذهب الوهم عند إطلاق القول بالقدماء إلىٰ أن كلاً من هـٰذه القدماء قائم بذاته ، موصوف بصفات الألوهية من الوجوب الذاتي والقيومية ونحوهما .

قوله : (ولصعوبة هـٰذا المقام . . .) إلىٰ آخره ؛ أي : ولصعوبة مقام إثبات

الصفات . . . إلىٰ آخره ، **ووجه الصعوبة مختلف بحسب الفرق المذكورة** :

فوجه الصعوبة عند المعتزلة : أنه يلزم علىٰ إثبات الصفات تعدد القدماء ، وهو باطل ، فلذلك ذهبوا إلىٰ نفيها ، وقد علمت جوابه مما سبق .

ووجه الصعوبة عند الفلاسفة : أنه يلزم علىٰ إثبات الصفات أن يكون الواحد فاعلاً لشيء وقابلاً له ؛ لاستناد وجودها إلى الذات مع قبولها لها ، وهو باطل عندهم ، ولذلك ذهبوا إلىٰ نفيها أيضاً ، **وجوابه** : منع بطلان القبول والفعل .

ووجه الصعوبة عند الكرامية : أن بعض الصفات لا يعقل بدون متعلقاته ؛ كالسمع بدون المسموع ، والبصر بدون المبصر ، والكلام بدون المخاطب ، فلذلك ذهبوا إلىٰ نفي قدمها ، وجوزوا أن يكون المولىٰ محلاً للحوادث ، **وجوابه** : أن تلك الصفات تعقل بدون متعلقات .

نعم ؛ تعلقات تلك الصفات لا تعقل بدون المتعلقات .

ووجه الصعوبة عند الأشاعرة : أنه يلزم علىٰ مغايرة الصفات للذات تعدد الواجبِ لذاته والقديمِ ، وهو منافٍ للتوحيد ، فلذلك ذهبوا إلىٰ نفي عينيتها وغيريتها .

قوله : (والكرامية إلىٰ نفي قدمها) أي : وذهبت الكرامية إلىٰ نفي قدم الصفات .

وأورد عليه : أنهم قالوا بقدم المشيئة ، وهي عندهم صفة أزلية تتناول جميع ما شاء الله بها ، وقدم الكلام ، وفسروه بالقدرة على التكلم ، فالتفريع المذكور غير ظاهر .

وأجيب : بأن كلامه علىٰ حذف مضاف ؛ أي : إلىٰ نفي قدم بعضها كما يؤخذ من كلامهم .

والأشاعرةُ إلىٰ نفْيِ غيريَّتِها وعينيَّتِها .

قوله : (والأشاعرة إلىٰ نفي غيريتها وعينيتها) أي : وذهبت الأشاعرة إلىٰ نفي غيرية الصفات الحقيقية وعينيتها ، فالضمير إنما هو للصفات الحقيقية ، لا لمطلق الصفات[1] .

* * *

---

(١) وقع هنا في نهاية النسخة الوحيدة لهٰذه الحاشية المباركة :
(**إلىٰ هنا انتهىٰ كلام المؤلف علىٰ « شرح العقائد النسفية » رحم الله مؤلفها** ، وغفر لنا وله والمسلمين ، ورضي عمن يكملها ، وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم .
تحريراً في « ١٤ » جا ، سنة « ١٢٩٨هـ » ، **وكتبها الفقير إلى الله تعالىٰ** : عيسىٰ محمد غفر الله له ولوالديه وإخوانه والمسلمين ، آمين) ،
وهو نصٌّ من الناسخ علىٰ أن العلامة الباجوري لم يتمَّ تأليف هـٰذه الحاشية ، رحمه الله تعالىٰ .
تنبيهٌ : لكيلا تُطوى الفائدة لم نرَ أن نطويَ عن القارئ ما تبقىٰ من « شرح العقائد النسفية » ، **فما سيراه القارىء الكريم من هنا إلىٰ آخر أوراق هـٰذه المطبوعة هو تتمة « شرح العلامة السعد للعقائد النسفية »** ، محققاً ومذيلاً بالتعليقات العلمية ، وكثيرٌ منها من الحواشي التي اعتمدها العلامة البيجوري في صناعة « حاشيته » التي انتهت ها هنا أنفاسها .

[تحريجةٌ : يلزمُ على قولِ الأشاعرةِ رفعُ النقيضينِ] :

فإن قيل : هـٰذا النفيُ في الظاهرِ رفعٌ للنقيضينِ ، وفي الحقيقةِ جمعٌ بينَهما ؛ لأنَّ نفيَ الغيريَّة صريحاً مثلاً إثباتٌ للعينيَّةِ ضِمْناً ، وإثباتَها معَ نفْيِ العينيَّةِ صريحاً جمعٌ بين النقيضين ، وكذا نفيُ العينيَّةِ صريحاً جمعٌ بينَهما ؛ لأنَّ المفهومَ مِنَ الشيءِ إنْ لم يكنْ هو المفهومَ مِنَ الآخرِ . . فهو غيرُهُ ، وإلا فعينُهُ ، ولا يُتصوَّرُ بينهما واسطةٌ[1] .

قلنا : قد فسَّروا الغيريَّةَ بكونِ الموجودينِ بحيثُ يُقدَّرُ ويتصوَّرُ وجودُ أحدِهما معَ عدمِ الآخرِ ؛ أي : يمكنُ الانفكاكُ بينَهما ، والعينيَّةَ باتحادِ المفهوم بلا تفاوتٍ أصلاً ، فلا يكونانِ نقيضينِ ، بل يُتصوَّرُ بينَهما واسطةٌ ؛ بأنْ يكونَ الشيءُ بحيثُ لا يكونُ مفهومُهُ مفهومَ الآخرِ ، ولا يُوجَدُ بدونِهِ ؛ كالجزءِ معَ الكلِّ ، والصفةِ معَ الذاتِ ، وبعضِ الصفاتِ معَ البعضِ .

فإنَّ ذاتَ اللهِ تعالىٰ وصفاتِهِ أزليَّةٌ ، فالعدمُ على الأزليِّ مُحالٌ ، والواحدُ مِنَ العشرةِ يستحيلُ بقاؤُهُ بدونِها وبقاؤُها بدونِهِ ؛ إذْ هو منها ، فعدمُها عدمُهُ ، ووجودُها وجودُهُ ، بخلافِ الصفاتِ المُحدَثةِ ؛ فإنَّ قيامَ الذاتِ بدونِ تلكَ الصفةِ المُعيَّنةِ متصوَّرٌ[2] ، فتكونُ غيرَ الذاتِ كما ذكرَهُ المشايخُ .

وفيهِ نظرٌ ؛ لأنَّهم إنْ أرادوا صحَّةَ الانفكاكِ مِنَ الجانبينِ . . انتقضَ بالعالَمِ معَ الصانعِ ، والعرضِ معَ المحلِّ[3] ؛ إذْ لا يُتصوَّرُ وجودُ العالمِ معَ عدمِ الصانعِ ؛

---

(١) كذا العبارة في (ب ، هـ) ، وفي غيرهما : (فإن قيل : هـٰذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين ، وفي الحقيقة جمع بينهما ؛ لأن المفهوم من الشيء . . .) ، وفي أصل (ب) : (وكذا العينية صريحاً . . .) ، ووافقت (هـ) في نسخة .

(٢) وقيَّد بالمعيَّنة ؛ لأن خلو الذات عن الصفات كلها محال ، ولـٰكن أي صفة أخذت منها كان قيام الذات بدونها جائزاً . « فرهاري » (ص٢٩٠) .

(٣) فإن الصانع ينفكُّ عن العالم لحدوثه ، والعالم لا ينفكُّ عن الصانع ، فالانفكاك من جانب الصانع وحده ، والعرض مع المحل ؛ لأن الانفكاك من جانب المحل فقط . « فرهاري » =

لاستحالةِ عدمِهِ ، ولا وجودُ العرضِ كالسوادِ مثلاً بدونِ المحلِّ ، وهو ظاهرٌ ، معَ القطعِ بالمُغايَرةِ اتِّفاقاً[1] ، وإنِ اكتفَوا بجانبٍ واحدٍ لزمَتِ المُغايَرةُ بينَ الجزءِ والكلِّ ، وكذا بينَ الذاتِ والصفاتِ ؛ للقطعِ بجوازِ وجودِ الجزءِ بدونِ الكلِّ ، والذاتِ بدونِ الصفةِ .

وما ذُكِرَ مِنِ استحالةِ بقاءِ الواحدِ بدونِ العشرةِ . . ظاهرُ الفسادِ .

لا يُقالُ : المرادُ : إمكانُ تصوُّرِ وجودِ كلٍّ منهما معَ عدمِ الآخرِ ولو بالفَرْضِ وإنْ كانَ محالاً ، والعالَمُ قد يُتصوَّرُ موجوداً ثم يُطلَبُ بالبرهانِ ثبوتُ الصانعِ[2] ، بخلافِ الجزءِ معَ الكلِّ ؛ فإنَّهُ كما يمتنعُ وجودُ العشرةِ بدونِ الواحدِ يمتنعُ وجودُ الواحدِ مِنَ العشرةِ بدونِ العشرةِ ؛ إذْ لو وُجِدَ لما كانَ واحداً مِنَ العشرةِ .

والحاصلُ : أنَّ وصفَ الإضافةِ مُعتبَرٌ ، وامتناعُ الانفكاكِ حينئذٍ ظاهرٌ .

لأنَّا نقولُ : قد صرَّحوا بعدمِ المُغايَرةِ بينَ الصفاتِ بناءً على أنَّها لا يُتصوَّرُ عدمُها ؛ لكونِها أزليَّةً ، معَ القطعِ بأنَّهُ يُتصوَّرُ وجودُ البعضِ ؛ كالعلمِ مثلاً ، ثم يُطلَبُ إثباتُ البعضِ الآخرِ ، فعُلِمَ : أنَّهم لم يريدوا هـٰذا المعنىٰ ، معَ أنَّهُ لا يستقيمُ في العَرَضِ معَ المحلِّ .

ولوِ اعتُبِرَ وصفُ الإضافةِ لزمَ عدمُ المُغايَرةِ بينَ كلِّ مُتضايفينِ ؛ كالأبِ والابنِ ،

= (ص٢٩٠) ، وقوله : (والعرض مع المحل) يعني : إنما انفك عنه من جانب واحد ؛ وهو جانب المحل .

(١) بين المشايخ والمعتزلة . « رمضان » (ص١٢٧) ، وأجاب بعض المدققين : بأنا إذا فسَّرنا الغيرية بالانفكاك في الوجود أو الحيز . . فلا إشكال ؛ لأن الصانع ينفك عن العالم في الوجود ، والعالم ينفك عن الصانع في التحيز ، وكذا الجسم ينفك عن العرض في الوجود ، والعرض ينفك عن الجسم في التحيز ؛ لأن حيِّز العرض هو الجسم ، وحيز الجسم مكانه . « فرهاري » (ص٢٩٠) .

(٢) فقد أمكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع ؛ إذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان عبثاً بل محالاً ، وكذا يمكن تصور وجود الصانع مع عدم العالم ، وهـٰذا ظاهر ، فثبت تغايرهما ؛ للانفكاك من الجانبين . « فرهاري » (ص٢٩١) .

وكالأخوينِ ، وكالعلَّةِ والمعلولِ ، بل بينَ الغيرينِ[1] ؛ لأنَّ الغيرَ مِنَ الأسماءِ الإضافيَّةِ ، ولا قائلَ بذلكَ .

[تحريجةٌ : التغايرُ في المفهومِ ، والعينيةُ في الوجودِ]:

فإنْ قيلَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ مرادُهم أنَّها لا هو بحسَبِ المفهومِ ، ولا غيرُهُ بحسَبِ الوجودِ ؟ كما هو حكمُ سائرِ المحمولاتِ بالنسبةِ إلىٰ موضوعاتِها ؛ فإنَّهُ يُشترَطُ الاتحادُ بينَهما بحسَبِ الوجودِ ليصحَّ الحملُ ، والتغايرُ بحسَبِ المفهومِ ليُفِيدَ ؛ كما في قولِنا : الإنسانُ كاتبٌ ، بخلافِ قولِنا : الإنسانُ حجرٌ ؛ فإنَّهُ لا يصحُّ ، وقولِنا : الإنسانُ إنسانٌ ؛ فإنَّهُ لا يُفِيدُ .

[لا تُتصوَّرُ العينيةُ بينَ الصفاتِ]:

قلنا : لأنَّ هـٰذا إنَّما يصحُّ في مثلِ العالِمِ والقادرِ بالنسبةِ إلى الذاتِ ، لا في مثلِ العلمِ والقدرةِ[2] ، معَ أنَّ الكلامَ فيهِ ، ولا في الأجزاءِ الغيرِ المحمولةِ ؛ كالواحدِ مِنَ العشرةِ ، واليدِ مِنْ زيدٍ .

وذكرَ في « التبصرةِ » : (أنَّ كونَ الواحدِ مِنَ العشرةِ واليدِ مِنْ زيدٍ غيرَهُ . ممَّا لم يقلْ بهِ أحدٌ مِنَ المُتكلِّمينَ سوىٰ جعفرِ بنِ حارثٍ[3] ، وقد خالفَ في ذلكَ جميعَ المعتزلةِ ، وعُدَّ ذلكَ مِنْ جهالاتِهِ ، وهـٰذا لأنَّ العشرةَ اسمٌ لجميعِ الأفرادِ مُتناوِلٌ

---

(١) بل نقول : يلزم علىٰ هـٰذا ألا يثبت مغايرة بين المفهومين أصلاً ؛ لأنه إن لم يكن أحدهما مغايراً للآخر فذلك ظاهر ، وإن كان مغايراً فلما ذكره من أن الغيرية من الأسماء الإضافية . « ابن أبي الشريف » (ق ٥٤) .

(٢) أي : إنما يصح في الصفة المشتقة من الصفات ؛ لأنها تحمل على الذات ، لا في الصفاتِ ؛ لأنها لا تحمل ، فلا يقال : الله علم وقدرة . « فرهاري » (ص٢٩٤) .

(٣) كذا في جميع النسخ ، وإنما هو جعفر بن حرب ، كذا في « التبصرة » المنقول عنها ، وانظر أيضاً : « تاريخ بغداد » (٧/ ١٧٣) ، و« تاريخ الإسلام » (٥/ ٥٤٩) ، و« ميزان الاعتدال » (١/ ٤٠٥) .

لكلِّ فردٍ مِنْ آحادِهِ معَ أغيارِهِ ، فلو كانَ الواحدُ غيرَها لصارَ غيرَ نفسِهِ ؛ لأنَّهُ مِنَ العشرةِ ، ولن تكونَ العشرةُ بدونِهِ ، وكذا لو كانَ يدُ زيدٍ غيرَهُ لكانَ اليدُ غيرَ نفسِها)[1] ، هـٰذا كلامُهُ ، ولا يخفىٰ ما فيهِ[2] .

[تعريفاتُ صفاتِ المعاني]:

(وَهِيَ) أي : صفاتُهُ الأزليَّةُ :

(ٱلْعِلْمُ) وهي صفةٌ أزليَّةٌ تنكشفُ المعلوماتُ عندَ تعلُّقِها بها[3] .

(وَٱلْقُدْرَةُ) وهي صفةٌ أزليَّةٌ تُؤثِّرُ في المقدوراتِ عندَ تعلُّقِها بها[4] .

(وَٱلْحَيَاةُ) وهي صفةٌ أزليَّةٌ تُوجِبُ صحَّةَ العلمِ .

(وَٱلْقُوَّةُ) هي بمعنى القدرةِ[5] .

(وَٱلسَّمْعُ) صفةٌ تتعلَّقُ بالمسموعاتِ ، (وَٱلْبَصَرُ) صفةٌ تتعلَّقُ بالمُبصَراتِ ، فتُدرَكُ إدراكاً تامّاً لا علىٰ سبيلِ التخيُّلِ أوِ التوهُّمِ[6] ، ولا علىٰ طريقِ تأثيرِ حاسَّةٍ

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ٢٤٢) .

(٢) فإن مغايرة شيء لكلِّ شيء . . لا تستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه . « ابن أبي الشريف » (ق ٥٥) .

(٣) هـٰذا تعريف لنوع مخصوص من العلم ؛ وهو العلم القديم ، لا للعلم من حيث هو هو . « ابن جماعة » (ق ٤٦) ، وللعلم تعلقان ؛ **أحدهما** : قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به ؛ من الأزليات والحادثات والممكنات والمحالات ، وهـٰذا التعلق بالحادث يكون باعتبار أنه سيوجد ، **ثانيهما** : تعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات ، تحدث عند حدوثها . « فرهاري » (ص٢٩٦) .

(٤) ظاهره مبني علىٰ ما ذهب إليه الأشعري من إرجاع التكوين إلى القدرة ، لا علىٰ ما ذهب المصنف ومشايخه الماتريدية القائلون بأن القدرة صفة مصححة ، والإرادة مرجحة ، والتكوين مؤثرة ، اللهم إلا أن يُؤوَّل التأثير بجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه . « فرهاري » (ص٢٩٧) ، ثم من يرى الإرادة من صفات التأثير ـ وهو المعتمد عند محققي الأشاعرة ـ يعلم أن حدَّ الشارح للقدرة غيرُ مانعٍ .

(٥) وتكرار المعنىٰ بذكر (القوة) للتنبيه علىٰ مرادفتها للقدرة ، وجواز إطلاقها على الله تعالىٰ .

(٦) قوله : (فتُدرَكُ) أي : المسموعات والمبصرات . « كستلي » (ص٨٥) .

ووصول هواءٍ ، ولا يلزمُ مِنْ قدمِهما قدمُ المسموعاتِ والمُبصَراتِ ، كما لا يلزمُ مِنْ قدم العلم والقدرةِ قدمُ المعلوماتِ والمقدوراتِ ؛ لأنَّها صفاتٌ قديمةٌ تحدثُ لها تعلُّقاتٌ بالحوادثِ[1] .

(وَٱلْإِرَادَةُ وَٱلْمَشِيئَةُ)[2] ، وهما عبارتانِ عن صفةٍ في الحيِّ تُوجِبُ تخصيصَ أحدِ المقدورينِ في أحدِ الأوقاتِ بالوقوعِ معَ استواءِ نسبةِ القدرةِ إلى الكلِّ ، وكونِ تعلُّقِ العلمِ تابعاً للوقوعِ[3] .

[قدمُ الإرادةِ ، وتحريرُ معناها] :

وفيما ذكرَ تنبيهٌ على الردِّ على مَنْ زعمَ أنَّ المشيئةَ قديمةٌ والإرادةَ حادثةٌ قائمةٌ بذاتِ اللهِ تعالىٰ ، وعلى مَنْ زعمَ أنَّ معنىٰ إرادةِ اللهِ تعالىٰ فعلَهُ : أنَّهُ ليسَ بمُكرَهٍ ولا ساهٍ ولا مغلوبٍ ، ومعنىٰ إرادتِهِ فعلَ غيرِهِ : أنَّهُ آمرٌ بهِ ! كيفَ وقد أمرَ كلَّ مُكلَّفٍ بالإيمانِ وسائرِ الواجباتِ ولو شاءَ لوقعَ ؟!

(وَٱلْفِعْلُ وَٱلتَّخْلِيقُ) عبارتانِ عن صفةٍ أزليَّةٍ تُسمَّى التكوينَ ، وسيجيءُ تحقيقُهُ[4] ، وعدلَ عن لفظِ (الخلْقِ) لشيوعِ استعمالِهِ في المخلوقِ .

(وَٱلتَّرْزِيقُ) هو تكوينٌ مخصوصٌ ، صرَّحَ بهِ إشارةً إلىٰ أنَّ مثلَ التخليقِ والتصويرِ والترزيقِ والإحياءِ والإماتةِ وغيرِ ذلكَ ممَّا يُسندُ إلى اللهِ تعالىٰ . . كلٌّ منها راجعٌ إلىٰ صفةٍ حقيقيَّةٍ أزليَّةٍ قائمةٍ بالذاتِ هي التكوينُ ، لا كما زعمَ الأشعريُّ مِنْ أنَّها إضافاتٌ وصفاتٌ للأفعالِ .

---

(١) حدوث التعلُّق في القدرة علىٰ مذهب من لا يقول بالتكوين . « خيالي » (١ / ١١٧) .

(٢) لفظان مترادفان لغة واصطلاحاً عند الجمهور ، وزعمت الكرامية : أن الإرادة صفة حادثة ، والمشيئة صفة قديمة . « فرهاري » (ص ٣٠٠) .

(٣) قوله : (وكونِ) عطف علىٰ (استواء) . « رمضان » (ص ١٣٢) ، وفيه رد على الفلاسفة القائلين بالعناية الأزلية المغنية عن صفة القدرة .

(٤) انظر (ص ١٩١) ، والفَعْل : هو بفتح الفاء مصدرٌ ، والاسم منه بكسرها .

[الكلامُ في صفةِ الكلام] :

(وَٱلْكَلَامُ) صفةٌ أزليَّةٌ عُبِّرَ عنها بالنظمِ المُسمَّىٰ بالقرآنِ ، المُتركِّبِ مِنَ الحروفِ ؛ وذلكَ أنَّ كلَّ مَنْ يأمرُ وينهىٰ ويُخبِرُ بخبرٍ . . يجدُ مِنْ نفسِهِ معنىً ، ثم يدلُّ عليهِ بالعبارةِ أوِ الكتابةِ أوِ الإشارةِ(1) .

[إثباتُ الكلامِ النفسيِّ للهِ تعالىٰ] :

وهو غيرُ العلمِ؛ إذْ قد يُخبِرُ الإنسانُ عمَّا لا يعلمُ ، بل يعلمُ خلافَهُ(2) ، وغيرُ الإرادةِ؛ لأنَّهُ قد يأمرُ بما لا يُريدُهُ ؛ كمَنْ أمرَ عبدَهُ قصداً إلىٰ إظهارِ عصيانِهِ وعدمِ امتثالِهِ لأوامرِهِ ، ويُسمَّىٰ هـٰذا كلاماً نفسيّاً ، علىٰ ما أشارَ إليهِ الأخطلُ بقولِهِ : [من الكامل]

إِنَّ ٱلْكَـلَامَ لَفِـي ٱلْفُـؤَادِ وَإِنَّمَـا ... جُعِلَ ٱللِّسَانُ عَلَى ٱلْفُؤَادِ دَلِيلا(3)

وقالَ عمرُ رضيَ اللهُ عنهُ : (إنِّي زوَّرْتُ في نفسي مقالةً)(4) .

وكثيراً ما تقولُ لصاحبِكَ : إنَّ في نفسي كلاماً أُريدُ أنْ أذكرَهُ لكَ .

[دليلُ ثبوتِ صفةِ الكلامِ] :

والدليلُ علىٰ ثبوتِ صفةِ الكلامِ : إجماعُ الأمَّةِ ، وتواترُ النقلِ عنِ الأنبياءِ عليهمُ السلامُ أنَّهُ تعالىٰ مُتكلِّمٌ ، معَ القطعِ باستحالةِ التكلُّمِ مِنْ غيرِ ثبوتِ صفةِ الكلامِ(5) .

---

(1) فالمعنىٰ على التقريب هو الكلام النفسي ، والدوالُّ عليه غيره قطعاً ، والنظم ـ وهو اللفظ ـ المركَّب من الحروف هو الكلام اللفظي ، والمعتزلة ينكرون النفسي ، فهـٰذا محلُّ النزاع .

(2) قال صاحب « الصحائف » : **الفرق البيِّنُ بين النفسي والعلم** : هو أن النفسي لا بد أن يكون مع قصد الخطاب ، مع نفسه أو مع غيره ، بخلاف العلم ؛ فإنه خالٍ عن هـٰذا القصد ، وهو من خواص أفكارنا . انتهىٰ « فرهاري » (ص٣٠٥) .

(3) وكذا نسبه للأخطلِ الإمام أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/٢٨٣) ، والعلامة ابن هشام في « شرح شذور الذهب » (ص٣٥) ، وهو عند الجاحظ في « البيان والتبيُّن » (١/٢١٨) دون نسبة ، وانظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص ٢٥٢) .

(4) رواه البخاري (٦٨٣٠) .

(5) **وزعمت المعتزلة** : أن التكلُّم إيجادُ الكلامِ ، وهو تكلُّف لا يعبأ به ؛ لأن الفاعل من قام به الفعل بإجماع اللغويين . « فرهاري » (ص٣٠٧) .

[صفاتُ المعاني ثمانيةٌ]:

فثبتَ : أنَّ للهِ تعالىٰ صفاتٍ ثمانيةً : هي العلمُ ، والقدرةُ ، والحياةُ ، والسمعُ ، والبصرُ ، والإرادةُ ، والتكوينُ ، والكلامُ .

[زيادةُ تفصيلٍ في صفةِ الكلامِ]:

ولمَّا كانَ في الثلاثةِ الأخيرةِ زيادةُ نزاعٍ وخفاءٍ . . كرَّرَ الإشارةَ إلىٰ إثباتِها وقِدَمِها ، وفصَّلَ الكلامَ بعضَ التفصيلِ ؛ فقالَ :

(وَهُوَ) أي : اللهُ تعالىٰ (مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ) ضرورةَ امتناعِ إثباتِ المُشتقِّ للشيءِ مِنْ غيرِ قيامِ مأخذِ الاشتقاقِ بهِ ، وفي هـٰذا ردٌّ على المعتزلةِ حيثُ ذهبوا إلىٰ أنَّهُ مُتكلِّمٌ بكلامٍ هو قائمٌ بغيرِهِ ، ليسَ صفةً لهُ .

(أَزَلِيَّةٌ) ضرورةَ امتناعِ قيامِ الحوادثِ بذاتِهِ .

(لَيْسَ مِنْ جِنْسِ ٱلْحُرُوفِ وَٱلْأَصْوَاتِ) ضرورةَ أنَّها أعراضٌ حادثةٌ مشروطٌ حدوثُ بعضِها بانقضاءِ البعضِ ؛ لأنَّ امتناعَ التكلُّمِ بالحرفِ الثاني بدونِ انقضاءِ الحرفِ الأوَّلِ . . بديهيٌّ ، وفي هـٰذا ردٌّ على الحنابلةِ والكراميَّةِ القائلينَ بأنَّ كلامَهُ تعالىٰ عرضٌ مِنْ جنسِ الأصواتِ والحروفِ ، ومعَ ذلكَ فهو قديمٌ[1] .

(وَهُوَ) أي : الكلامُ (صِفَةٌ) أي : معنىً قائمٌ بالذاتِ ، (مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوتِ) الذي هو تركُ التكلُّمِ معَ القدرةِ عليهِ ، (وَٱلآفَةِ) التي هي عدمُ مطاوعةِ الآلاتِ ؛ إمَّا بحسَبِ الفطرةِ كما في الخرسِ ، أو بحسَبِ ضعفِها[2] ، وعدمِ بلوغِها حدَّ القوَّةِ كما في الطفوليَّةِ .

---

(١) أي : قديم عند الحنابلة ، لا عند الكرامية ؛ فإنهم وإن كانوا قائلين بأنه عرض من جنس الحروف والأصوات . . لـٰكنهم لا يقولون بقدمها . « رمضان » (ص١٣٦) .

(٢) كما في المرض ، ومنه قول سيدنا عبد الله بن أبي طلحة رضي الله عنه عند البخاري (٣٥٧٨) : (لقد سمعت صوت رسول الله صلى الله عليه وسلم ضعيفاً ، أعرف فيه الجوع) ، وانظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٥٩) .

[تحريجةٌ : الكلامُ النفسيُّ لا يُنافِي السكوتَ والخرسَ] :

فإنْ قيلَ : هـٰذا إنَّما يصدقُ على الكلامِ اللفظيِّ دونَ الكلامِ النفسيِّ ؛ إذِ السكوتُ والخرسُ إنَّما يُنافِي التلفُّظَ .

قلنا : المرادُ : السكوتُ والآفةُ الباطنيَّانِ ؛ بألا يُرِيدَ في نفسِهِ التكلُّمَ ، أو لا يقدرَ على ذلكَ ، فكما أنَّ الكلامَ لفظيٌّ ونفسيٌّ فكذا ضدُّهُ[1] ؛ أعني : السكوتَ والخرسَ .

(وَٱللهُ تَعَالَىٰ مُتَكَلِّمٌ بِهَا ، آمِرٌ نَاهٍ مُخْبِرٌ) يعني : أنَّهُ صفةٌ واحدةٌ تتكثَّرُ إلى الأمرِ والنهيِ والخبرِ باختلافِ التعلُّقاتِ ، كالعلمِ والقدرةِ وسائرِ الصفاتِ ؛ فإنَّ كلاً منها صفةٌ واحدةٌ قديمةٌ ، والتكثُّرُ والحدوثُ إنَّما هو في التعلُّقاتِ والإضافاتِ[2] ؛ لما أنَّ ذلكَ أليقُ بكمالِ التوحيدِ[3] ، ولأنَّهُ لا دليلَ على تكثُّرِ كلٍّ منها في نفسِها[4] .

[تحريجةٌ : الكلامُ مُنقسِمٌ للمذكوراتِ ضرورةً] :

فإنْ قيلَ : هـٰذهِ أقسامٌ للكلامِ لا يُعقَلُ وجودُهُ بدونِها .

قلنا : ممنوعٌ ، بل إنَّما يصيرُ أحدَ تلكَ الأقسامِ عندَ التعلُّقاتِ ، وذلكَ فيما لا يزالُ ، وأمَّا في الأزلِ فلا انقسامَ أصلاً .

وذهبَ بعضُهم[5] : إلى أنَّهُ في الأزلِ خبرٌ ، ومرجعُ الكلِّ إليهِ ؛ لأنَّ حاصلَ الأمرِ إخبارٌ عنِ استحقاقِ الثوابِ على الفعلِ ، والعقابِ على التركِ ، والنهْيُ على

---

(١) في (ب) : (وكذا ضدهما) .

(٢) والإضافات لا تُكثِّرُ الصفة ، والحدوث المذكور يكون للمتعلَّقات .

(٣) وحاصله : أن اللائق بالتوحيد : نفي الصفات ، ولكنا أثبتنا صفاتٍ ثمانيَ للضرورة ، فالأنسب : تقليل الصفات ما أمكن ، ونفي ما زاد على الضرورة . « فرهاري » (ص ٣١٠) .

(٤) على أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ، فالكلام هنا خطابي .

(٥) هو الإمام الرازي في « معالم أصول الدين » (ص٨٥) ، وعبارته فيه بعد عرض ما ذُكر هنا : (فيرجع حاصل الأقسام إلى الإخبار) ، وسبقه إلىٰ هـٰذا القول الأستاذ الإسفرايني كما في « شرح المعالم » (ص٣٦٧) .

العكسِ[1] ، **وحاصلُ الاستخبارِ** : الخبرُ عن طلبِ الإعلامِ ، **وحاصلُ النداءِ** : الخبرُ عن طلبِ الإجابةِ[2] .

ورُدَّ : بأنَّا نعلمُ اختلافَ هـٰذهِ المعاني بالضرورةِ ، واستلزامُ البعضِ للبعضِ لا يُوجِبُ الاتحادَ[3] .

[تحريجةٌ : فكيفَ يأمرُ ولا مأمورَ ، ويخبرُ عمَّا لم يقعْ ؟]:

فإنْ قيلَ : الأمرُ والنهْيُ بلا مأمورٍ ولا منهيٍّ . . سفهٌ وعبثٌ ، والإخبارُ في الأزلِ بطريقِ المُضيِّ . . كذبٌ محضٌ يجبُ تنزيهُ اللهِ تعالىٰ عنهُ .

قلنا : إنْ لم نجعلْ كلامَهُ في الأزلِ أمراً ونهياً وخبراً . . فلا إشكالَ ، وإنْ جعلناهُ فالأمرُ في الأزلِ لإيجابِ تحصيلِ المأمورِ بهِ في وقتِ وجودِ المأمورِ وصيرورتِهِ أهلاً لتحصيلِهِ ، فيكفي وجودُ المأمورِ في علْمِ الآمرِ ؛ كما إذا قَدَّرَ الرجلُ ابناً لهُ ، فأمرَهُ بأنْ يفعلَ كذا بعدَ الوجودِ .

والإخبارُ بالنسبةِ إلى الأزلِ لا يتَّصفُ بشيءٍ مِنَ الأزمنةِ ؛ إذْ لا ماضيَ ولا مستقبلَ ولا حالَ بالنسبةِ إلى اللهِ تعالىٰ ؛ لتنزُّهِهِ عنِ الزمانِ ، كما أنَّ علمَهُ أزليٌّ لا يتغيَّرُ بتغيُّرِ الأزمانِ .

---

(1) أي : **حقيقة النهي** : الإخبار عن كون الامتناعِ من الفعل موجباً للثواب ، والإقدامِ عليه موجباً للعقاب . « رمضان » (ص١٣٩) .

(2) قال العلامة ابن التلمساني في « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٦٧) : (وهـٰذا بعيد ؛ فإن الخبر يقبل التصديق والتكذيب ، والطلب الذي منه الأمر والنهي والاستفهام . . لا يقبل ذلك ، وقوله : « **إن الأمر عبارة عن الإعلام بحلول العقاب** » . . لا يصح ؛ فإن العفو من الله تعالىٰ مأمول في حق غير الكافر مع تحقق الأمر) .

(3) **يريد** : أنا نسلم أن الأمر مستلزم لمعنى الإخبار عن استحقاق فاعله الثوابَ ، لـٰكنه لا يوجب اتحاد الأمر والخبر ، وإلا لزم الاتحاد بين كل متلازمين ؛ كالأب والابن ، وذا سفسطة . « **فرهاري** » (ص٣١١) .

[القرآنُ كلامُ اللهِ تعالىٰ غيرُ مخلوقٍ] :

ولمَّا صرَّحَ بأزليَّةِ الكلامِ حاولَ التنبيهَ علىٰ أنَّ القرآنَ أيضاً قد يُطلَقُ علىٰ هـٰذا الكلامِ النفسيِّ القديمِ كما يُطلَقُ على النظمِ المتلوِّ الحادثِ ؛ فقالَ :

(وَٱلْقُرْآنُ كَلامُ ٱللهِ تَعَالَىٰ غَيْرُ مَخْلُوقٍ) وعقَّبَ القرآنَ بكلامِ اللهِ تعالىٰ ؛ لما ذكرَ المشايخُ مِنْ أنَّهُ يُقالُ : القرآنُ كلامُ اللهِ تعالىٰ غيرُ مخلوقٍ ، ولا يُقالُ : القرآنُ غيرُ مخلوقٍ ؛ لئلا يسبقَ إلى الفهمِ أنَّ المُؤلَّفَ مِنَ الأصواتِ والحروفِ قديمٌ[1] ، كما ذهبَتْ إليهِ الحنابلةُ جهلاً أو عناداً[2] .

وأقامَ غيرَ المخلوقِ مُقامَ غيرِ الحادثِ ؛ تنبيهاً على اتحادِهما ، وقصداً إلىٰ جريِ الكلامِ علىٰ وَفْقِ الحديثِ ؛ حيثُ قالَ[3] : « ٱلْقُرْآنُ كَلامُ ٱللهِ تَعَالَىٰ غَيْرُ مَخْلُوقٍ ، وَمَنْ قَالَ : إِنَّهُ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِٱللهِ ٱلْعَظِيمِ »[4] ، وتنصيصاً علىٰ محلِّ الخلافِ

---

(١) لأن إطلاق لفظ القرآن على الكلام اللفظي أشهر ، كما أن إطلاق كلام الله تعالىٰ على النفسي أكثر في عرف الأشاعرة . « فرهاري » (ص٣١٥) ، وانظر تفصيل هـٰذه المسألة في « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٨٤) .

(٢) يعني : جهلة الحنابلة ومعانديهم ، وإلا ففضلاؤهم ـ وما أكثرَهم ! ـ مع أهل السنة ، ولا نزاعَ معهم ؛ ولهـٰذا حاول العلامة عبد الغني النابلسي في رسالته : « التوفيق الجلي بين الأشعري والحنبلي » . ما هو ظاهرٌ من عنوانها ، فأرجع قدمَ القرآنِ عند الحنابلة للعلم القديم ، وجعل ذلك تحقيقاً ، ولـٰكن هـٰذا منازع فيه من وجوهٍ لا تخفىٰ ؛ إذ جهلتهم لا يرتضون هـٰذا ، ثم ما من شيء إلا هو قديم بإرجاعه للعلم القديم .

(٣) كذا في (أ) ، وفي سائر النسخ زيادة : (النبي عليه السلام) .

(٤) هو عند الديلمي في « الفردوس » (٤٦٦٨) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه مرفوعاً ، وموقوفاً عليه برواية البيهقي في « الأسماء والصفات » (ص٢٣٦) ونقل الحكم عليه بالنكارة ، وهو عند الديلمي أيضاً (٤٦٦٩) من حديث سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، قال الحافظ البيهقي في « الأسماء والصفات » (ص٢٣٢) : (ونقل إلينا عن أبي الدرداء رضي الله عنه مرفوعاً : « القرآنُ كلامُ اللهِ غيرُ مخلوقٍ » ، وروي عن معاذ بن جبل ، وعبد الله بن مسعود ، وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم مرفوعاً ، **ولا يصح شيء من ذلك ، أسانيده مظلمة لا ينبغي أن يحتج بشيء منها ، ولا أن يستشهد بشيء منها**) ، وانظر «المقاصد الحسنة» (٧٦٧) .

بالعبارةِ المشهورةِ فيما بينَ الفريقينِ ؛ وهو أنَّ القرآنَ مخلوقٌ أو غيرُ مخلوقٍ ؟ ولهـٰذا تُترجَمُ المسألةُ بمسألةِ خلْقِ القرآنِ .

[تحقيقُ الخلافِ في مسألةِ الكلامِ] :

وتحقيقُ الخلافِ بيننا وبينَهم يرجعُ إلى إثباتِ الكلامِ النفسيِّ ونفيِهِ ، وإلا فنحنُ لا نقولُ بقِدَمِ الألفاظِ والحروفِ ، وهم لا يقولونَ بحدوثِ الكلامِ النفسيِّ[1] .

ودليلُنا : ما مرَّ أنَّهُ ثبتَ بالإجماعِ وتواترِ النقلِ عنِ الأنبياءِ عليهمُ السلامُ أنَّهُ مُتكلِّمٌ ، ولا معنىٰ لهُ سوىٰ أنَّهُ مُتَّصِفٌ بالكلامِ ، ويمتنعُ قيامُ اللفظيِّ الحادثِ بذاتِهِ تعالىٰ ، فتعيَّنَ النفسيُّ القديمُ .

[أدلَّـةُ المعتزلةِ تقومُ علىٰ مُشبِّهةِ الحنابلةِ ، لا علىٰ أهلِ السنةِ] :

وأمَّا استدلالُهم بأنَّ القرآنَ مُتَّصِفٌ بما هو مِنْ صفاتِ المخلوقِ وسماتِ الحدوثِ ؛ مِنَ التأليفِ والتنظيمِ ، والإنزالِ والتنزيلِ[2] ، وكونِهِ عربيّاً مسموعاً فصيحاً مُعجِزاً إلىٰ غيرِ ذٰلكَ : فإنَّما يقومُ حجَّةً على الحنابلةِ ، لا علينا ؛ لأنَّا قائلونَ بحدوثِ النظمِ ، وإنَّما الكلامُ في المعنى القديمِ .

[إبطالُ جوابِ المعتزلةِ] :

والمعتزلةُ لمَّا لم يُمكِنْهم إنكارُ كونِهِ تعالىٰ مُتكلِّماً ذهبوا إلىٰ أنَّهُ مُتكلِّمٌ بمعنىٰ إيجادِ الحروفِ والأصواتِ في محالِّها ، أو إيجادِ أشكالِ الكتابةِ في اللوحِ المحفوظِ وإنْ لم تُقرأْ ، على اختلافٍ بينَهم .

---

(١) بل ينكرون وجوده ، ولو ثبت عندهم لقالوا بقدمه مثلما قلنا ، فصار محل البحث هو : أن النفسي ثابت أم لا . « فرهاري » (ص٣١٧) .

(٢) مشىٰ علىٰ قول من فرّق بين مصدري (أنزل ، ونزّل) وهو العلامة الزمخشري ؛ فالإنزال دفعي ، والتنزيل تدريجي ، أو هو منزَلٌ إلى اللوح المحفوظ ، ومنزَّل علىٰ قلبه صلى الله عليه وسلم .

وأنتَ خبيرٌ بأنَّ المُتحرِّكَ مَنْ قامَتْ بهِ الحركةُ ، لا مَنْ أوجدَها ، وإلا لصحَّ اتِّصافُ الباريْ تعالىٰ بالأعراضِ المخلوقةِ لهُ ، تعالىٰ عن ذلكَ علوّاً كبيراً .

[ردُّ شبهةِ كتابةِ القرآنِ وقراءتِه وسماعِهِ] :

ومِنْ أقوىٰ شُبَهِ المعتزلةِ : أنَّكم مُتَّفقونَ علىٰ أنَّ القرآنَ اسمٌ لما نُقِلَ إلينا بينَ دفَّتَي المصاحفِ تواتراً ، وهـٰذا يستلزمُ كونَهُ مكتوباً في المصاحفِ ، مقروءاً بالألسنِ ، مسموعاً بالآذانِ ، وكلُّ ذلكَ مِنْ سماتِ الحدوثِ بالضرورةِ .

فأشارَ إلى الجوابِ بقولِهِ : (**وَهُوَ**) أي : القرآنُ الذي هو كلامُ اللهِ تعالىٰ (**مَكْتُوبٌ فِي مَصَاحِفِنَا**) أي : بأشكالِ الكتابةِ وصُوَرِ الحروفِ الدالَّةِ عليهِ ، (**مَحْفُوظٌ فِي قُلُوبِنَا**) أي : بالألفاظِ المُخَيَّلَةِ[1] ، (**مَقْرُوءٌ بِأَلْسِنَتِنَا**) أي : بالحروفِ الملفوظةِ المسموعةِ ، (**مَسْمُوعٌ بِآذَانِنَا**) بذلكَ أيضاً ، (**غَيْرُ حَالٍّ فِيهَا**) أي : معَ ذلكَ ليسَ حالاً في المصاحفِ ولا في القلوبِ والألسنةِ والآذانِ[2] ، بل معنىً قديمٌ قائمٌ بذاتِ اللهِ تعالىٰ ، يُلفَظُ ويُسمَعُ بالنَّظْمِ الدالِّ عليهِ ، ويُحفَظُ بالنَّظْمِ المُخيَّلِ ، ويُكتَبُ بنقوشٍ وصورٍ وأشكالٍ موضوعةٍ للحروفِ الدالَّةِ عليهِ ، **كما يُقالُ** : النارُ جوهرٌ مُحرِقٌ ، يُذكَرُ باللفظِ ، ويُكتَبُ بالقلمِ ، ولا يلزمُ منهُ كونُ حقيقةِ النارِ صوتاً وحرفاً .

[الوجوداتُ الأربعةُ] :

وتحقيقُهُ : أنَّ للشيءِ وجوداً في الأعيانِ ، ووجوداً في الأذهانِ ، ووجوداً في العبارةِ ، ووجوداً في الكتابةِ[3] ؛ فالكتابةُ تدلُّ على العبارةِ ، وهي علىٰ ما في

---

(١) **الظاهر** : أنه أراد بـ(المخيلة) المخزونة في حاسة الخيال . « فرهاري » (ص٣٢٠) .

(٢) **خلاصة جواب المصنف** : أن وصف الكلام النفسي بأنه مكتوب محفوظ مقروء مسموع وصف مجازي ، وهي في الحقيقة أوصاف للأمور الدالة عليه . « فرهاري » (ص٣٢١) .

(٣) **وأقواها** : الوجود العيني في الخارج ؛ إذ هو مدلول وليس بدالٍّ ، **وأضعفها** : الوجود الكتابي ؛ إذ هو دالٌّ وليس بمدلول ، وما بينهما متوسط ، وانظر « المقصد الأسنىٰ » (ص٥٥) . =

الأذهانِ ، وهو على ما في الأعيانِ ؛ فحيثُ يُوصَفُ القرآنُ بما هو مِنْ لوازمِ القديمِ ؛ كما في قولِنا : القرآنُ غيرُ مخلوقٍ . . فالمرادُ : حقيقتُه الموجودةُ في الخارجِ ، وحيثُ يُوصَفُ بما هو مِنْ لوازمِ المخلوقاتِ والمُحدَثاتِ . . يُرادُ بِهِ الألفاظُ المنطوقةُ المسموعةُ ؛ كما في قولِنا : قرأتُ نصْفَ القرآنِ ، أوِ المخيَّلةُ ؛ كما في قولِنا : حفظتُ القرآنَ ، أوِ الأشكالُ المنقوشةُ ؛ كما في قولِنا : يحرمُ للمُحدِثِ مسُّ القرآنِ .

ولمَّا كانَ دليلُ الأحكامِ الشرعيَّةِ هو اللفظَ دونَ المعنى القديمِ . . عرَّفَهُ أئمَّةُ الأصولِ : بالمكتوبِ في المصاحفِ ، المنقولِ بالتواترِ ، وجعلوهُ اسماً للنظمِ والمعنىٰ جميعاً ؛ أي : للنظمِ مِنْ حيثُ الدلالةُ على المعنىٰ ، لا لمُجرَّدِ المعنىٰ[1] .

[هل يُسمَعُ كلامُ اللهِ تعالى القديمُ بعينِهِ ؟]:

وأمَّا الكلامُ القديمُ الذي هو صفةُ اللهِ تعالىٰ : فذهبَ الأشعريُّ إلىٰ أنَّهُ يجوزُ أنْ يُسمَعَ ، ومنعَهُ الأستاذُ أبو إسحاقَ الإسفرايينيُّ[2] ، وهو اختيارُ الشيخِ أبي منصورٍ

= ثم العبارات إنما سُمِّيت بذلك لأنها تُعبِّرُ عن معنىً ، والتلاوةُ عباراتٌ دالةٌ علىٰ ذلك المعنى القديم المسمَّىٰ بكلام الله تعالىٰ ، ولذلك اختلفت أوصافها ؛ من عربية وعجمية ، ومعربة ومبنية .

(١) قال العلامة الشارح في « التلويح » (١/ ٥٣) : (ومقصود المشايخ من قولهم : هو النظم والمعنىٰ جميعاً . . دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة ؛ أن القرآن عنده اسم للمعنىٰ خاصة) ، وقوله : (لا لمجرَّد المعنىٰ) مقابل لقول المعتزلة الذين جعلوا القرآن مجرَّد النظم ، وقال الإمام أبو منصور كما في « السيف المشهور » (ص٢١) : (وقالت الأشعرية : ما في المصحف ليس كلام الله ، وإنما هو عبارة عن كلام الله ؛ لأنه صفة ، والصفة لا تزايل الموصوف ، قلنا : هو كلام الله ، لكن الحروف والأصوات مخلوقة ؛ لأنا لا نقول : إن الكلام حالٌّ في المصحف حتىٰ يكون قولاً بالمزايلة) ، ثم ذكر الإمام ابن السبكي تعقيباً أن قول الأشعري موافق لقول أبي حنيفة ، وقال : (لا يختلف أصحابنا والحنفية في أن من أحرق المصحف أو استهان به . . كفر وأريق دمه) .

(٢) ذكر ذلك في كتابه « ترتيب المذهب » كما قال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » =

رحمَهُ اللهُ[1] ، **فمعنىٰ قولِهِ تعالىٰ** : ﴿ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة : ٦] : يسمعُ ما يدلُّ عليهِ ، كما يُقالُ : سمعتُ علمَ فلانٍ ، **فموسىٰ صلواتُ اللهِ عليهِ سمعَ صوتاً دالاًّ علىٰ كلامِ اللهِ تعالىٰ** ، لٰكنْ لمَّا كانَ بلا واسطةِ الكتابِ والمَلَكِ . . خُصَّ باسمِ الكليمِ[2] .

[**تحريجةٌ : الكلامُ الحادثُ كيفَ يكونُ معجزاً وليسَ وصفاً للقديمِ ؟**]

فإنْ قيلَ : لو كانَ كلامُ اللهِ تعالىٰ حقيقةً في المعنى القديمِ ، مجازاً في النَّظْمِ المُؤلَّفِ . . لصحَّ نفيُهُ عنهُ ؛ بأنْ يُقالَ : ليسَ النظْمُ المُنزلُ المُعجزُ المفصَّلُ إلى السورِ والآياتِ كلامَ اللهِ تعالىٰ ، والإجماعُ علىٰ خلافِهِ .

وأيضاً : المُعجزُ المُتحدَّىٰ بهِ هو كلامُ اللهِ تعالىٰ حقيقةً ، معَ القطعِ بأنَّ ذلكَ إنَّما يُتصوَّرُ في النظمِ المُؤلَّفِ المُفصَّلِ إلى السورِ ؛ إذْ لا معنىٰ لمُعارَضةِ الصفةِ القديمةِ .

قلنا : **التحقيقُ**[3] : أنَّ كلامَ اللهِ تعالى اسمٌ مُشترَكٌ **بينَ الكلامِ النفسيِّ القديمِ** ، ومعنى الإضافةِ : كونُهُ صفةً للهِ تعالىٰ ، **وبينَ اللفظيِّ الحادثِ** المُؤلَّفِ مِنَ السورِ والآياتِ ، ومعنى الإضافةِ : أنَّهُ مخلوقٌ للهِ تعالىٰ ، ليسَ مِنْ تأليفِ المخلوقينَ ، فلا يصحُّ النفْيُ أصلاً ، ولا يكونُ الإعجازُ والتحدِّي إلا في كلامِ اللهِ تعالىٰ .

وما وقعَ في عبارةِ بعضِ المشايخِ مِنْ أنَّهُ مجازٌ[4] . . فليسَ معناهُ أنَّهُ غيرُ موضوعٍ

= (١/ ٣٠٥) ، وقال : (ولم يرضَ أبو إسحاق باختياره هـٰذا المذهب حتى ادَّعىٰ أن جميع من تقدمه من متكلمي أهل الحديث علىٰ هـٰذا ، واتفقوا أن لا يمكنُ سماع ما ليس بصوت) .

(١) انظر « التوحيد » (ص٥٩) ، و« تبصرة الأدلة » (١/ ٣٠٥) .

(٢) وهـٰذا جواب أبي منصور ، **وأجاب الأستاذ** : بأنه سمع الصوت من كل جهة بجميع البدن ، لا بالسمع فقط ؛ فلهـٰذا [خُصَّ] بالاسم ، وقال الإمام الغزالي تبعاً للأشعري : سمع النفسي بلا صوت وحرف ، والحق سبحانه قادر عليه . « فرهاري » (ص٣٢٥ـ٣٢٦) .

(٣) **حاصل الجواب** : أن الكلام ليس مجازاً في اللفظ ، بل هو حقيقة في اللفظ والمعنىٰ كليهما بالاشتراك ، وإنما يسميه المشايخ مجازاً لأنه مشابه المجاز في اعتبار علاقة الدلالة . « فرهاري » (ص٣٢٧) .

(٤) **يعني** : في الكلام اللفظي (النظم) ، وهو كذلك عند الفرهاري (ص٣٢٧) ، وغير موجودة في جميع النسخ ، والمعنىٰ واضح بدونها ، فهي ليست من كلام العلامة السعد ، وفي هامش (أ) : (**يعني** : المراد من المجاز هنا غير المجاز المتعارف بين علماء البيان) .

للنظمِ المؤلَّفِ ، بل أنَّ الكلامَ في التحقيقِ وبالذاتِ اسمٌ للمعنى القائمِ بالنفسِ ، وتسميةُ اللفظِ بهِ ووضعُهُ لذلكَ إنَّما هو باعتبارِ دَلالتِهِ على المعنىٰ ، فلا نزاعَ لهم في الوضْعِ والتسميةِ .

وذهبَ بعضُ المُحقِّقينَ[1] : إلىٰ أنَّ المعنىٰ[2] في قولِ مشايخِنا : (كلامُ اللهِ تعالىٰ معنىً قديمٌ) ليسَ في مقابلةِ اللفظِ حتىٰ يُرادَ بهِ مدلولُ اللفظِ ومفهومُهُ ، بل في مقابلةِ العينِ ، والمرادُ بهِ ما لا يقومُ بذاتِهِ كسائرِ الصفاتِ ، ومرادُهم : أنَّ القرآنَ اسمٌ للَّفظِ والمعنىٰ ، شاملٌ لهما ، وهو قديمٌ ، لا كما زعمَتِ الحنابلةُ مِنْ قدمِ النظمِ المُؤلَّفِ المُترتِّبِ الأجزاءِ ؛ فإنَّهُ بديهيُّ الاستحالةِ ؛ للقطعِ بأنَّهُ لا يمكنُ التلفُّظُ بالسينِ مِنْ (باسمِ اللهِ) إلا بعدَ التلفُّظِ بالباءِ ، بل بمعنىٰ أنَّ اللفظَ القائمَ بالنفسِ ليسَ مُترتِّبَ الأجزاءِ في نفسِهِ ؛ كالقائمِ بنفسِ الحافظِ مِنْ غيرِ ترتُّبِ الأجزاءِ وتقدُّمِ البعضِ على البعضِ ، والترتُّبُ إنَّما يحصلُ في التلفُّظِ والقراءةِ ؛ لعدمِ مساعدةِ الآلةِ[3] ، وهـٰذا معنىٰ قولِهِمُ : المقروءُ قديمٌ ، والقراءةُ حادثةٌ .

وأمَّا القائمُ بذاتِ اللهِ تعالىٰ : فلا ترتُّبَ فيهِ ، حتىٰ إنَّ مَنْ سمعَ كلامَهُ سمعَهُ غيرَ مُترتِّبِ الأجزاءِ ؛ لعدمِ احتياجِهِ إلى الآلةِ .

هـٰذا حاصلُ كلامِهِ ، وهو جيِّدٌ لمَنْ يتعقَّلُ لفظاً قائماً بالنفسِ غيرَ مؤلَّفٍ مِنَ الحروفِ المنطوقةِ أوِ المُخيَّلةِ المشروطِ وجودُ بعضِها بعُدْمِ البعضِ ، ولا مِنَ الأشكالِ المترتِّبةِ الدالَّةِ عليهِ ، ونحنُ لا نتعقَّلُ مِنْ قيامِ الكلامِ بنفسِ الحافظِ إلا كونَ

---

(١) هو العلامة العضد شيخ الشارح ، قال العلامة السيد الشريف في « شرح المواقف » (٢/ ٣٦٤) (**واعلم** : أن للمصنف مقالةً مفردة في تحقيق كلام الله تعالىٰ علىٰ وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب ، **ومحصولها** : أن لفظ « المعنىٰ » يطلق تارة علىٰ مدلول اللفظ ، وأخرىٰ على الأمر القائم بالغير . . .) .

(٢) أي : لفظ (المعنىٰ) « رمضان » (ص١٤٩) ، وعند العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٣٢٥) : (إلىٰ أن المعنِيَّ ؛ أي : بكسر النون وتشديد الياء ؛ اسم مفعول) .

(٣) **المساعدة** : الموافقة على سبيل الإعانة ؛ أي : لعدم قدرة اللسان على التلفظ بالقرآن دفعة بلا ترتب . « فرهاري » (ص ٣٣٠) .

صورِ الحروفِ مخزونةً مرتسمةً في خيالِهِ ؛ بحيثُ إذا التفتَ إليها كانَ كلاماً مُؤلَّفاً مِنْ ألفاظٍ مخيَّلةٍ أو نقوشٍ مُرتَّبةٍ ، وإذا تلفَّظَ كانَ كلاماً مسموعاً .

[الكلامُ في أنَّ التكوينَ غيرُ المُكوَّنِ ، وأنَّهُ أزليٌّ غيرُ مُحدَثٍ ولا حادثٍ][1] :

(وَٱلتَّكْوِينُ) وهو المعنى الذي يُعبَّرُ عنهُ بالفِعْلِ والخَلْقِ والتخليقِ والإيجادِ والإحداثِ والاختراعِ ونحوِ ذلكَ ، ويُفسَّرُ بإخراجِ المعدومِ مِنَ العدمِ إلى الوجودِ .

(صِفَةٌ للهِ تَعَالَىٰ) لإطباقِ العقلِ والنقلِ على أنَّهُ خالقٌ للعالَمِ ، مُكوِّنٌ لهُ ، وامتناعِ إطلاقِ اسمِ المُشتقِّ على الشيءِ مِنْ غيرِ أنْ يكونَ مأخذُ الاشتقاقِ وصفاً لهُ قائماً بهِ .

(أَزَلِيَّةٌ) بوجوهٍ[2] :

الأوَّلُ : أنَّهُ يمتنعُ قيامُ الحوادثِ بذاتِهِ تعالىٰ لما مرَّ[3] .

والثاني : أنَّهُ وصفَ ذاتَهُ في كلامِهِ الأزليِّ بأنَّهُ الخالقُ ، فلو لم يكنْ في الأزلِ خالقاً . . لزمَ الكذبُ ، أوِ العدولُ إلى المجازِ ؛ أي : الخالقُ فيما يُستقبَلُ ، أوِ القادرُ على الخلْقِ[4] ، مِنْ غيرِ تعذُّرِ الحقيقةِ ، على أنَّهُ لو جازَ إطلاقُ الخالقِ عليهِ

---

(1) العنوان من « تبصرة الأدلة » (١/ ٣٠٦) .

(2) أي : التكوين أزلي ، والمكوَّن حادث ، وتكوينه باقٍ أبداً ، فيتعلَّق بوجود كل موجود تكوينُهُ الأزلي في وقت وجوده ، ونظير هـٰذا : رجل قال لامرأته في شعبان : إذا جاء رمضان . . فأنت طالق ؛ صار الرجل في الحال مُطلِّقاً ، ولم تصرِ المرأة مطلَّقة في الحال ، بل تعلَّق طلاقها برمضان ؛ لأن المطلِّق ما طلقها في شعبان ليقع في شعبان ، بل أراد ظهور فعله في رمضان . « رمضان » (ص١٥٢) .

(3) تقدم (ص ١٥٣) .

(4) كما ذكر حجة الإسلام الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص٢٩٧) حيث قال : (كل ما يشترطُ لتحقيق الفعلِ موجودٌ في الأزل) ، وقال الإمام ابن السبكي في « جمع الجوامع » كما في « حاشية العطار » عليه (٢/ ٤٦٠) : (وأزلية أسمائه الراجعة إلىٰ صفات الأفعال كما تقدم في جملة الأسماء . . من حيث رجوعها إلى القدرة ، لا الفعل ؛ فالخالق مثلاً : مَنْ شأنه الخلق ؛ أي : هو بالصفة التي بها يصح الخلق ؛ وهي القدرة) ، وانظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٣٠٨) .

بمعنى القادرِ على الخلْقِ . . لجازَ إطلاقُ كلِّ ما يقدرُ هو عليهِ مِنَ الأعراضِ[1] .

والثالثُ : أنَّهُ لو كانَ حادثاً ؛ فإمَّا بتكوينٍ آخرَ ؛ فيلزمُ التسلسلُ ، وهو محالٌ ، ويلزمُ منهُ استحالةُ تكوُّنِ العالمِ ، معَ أنَّهُ مشاهدٌ ، وإمَّا بدونِهِ ؛ فيستغني الحادثُ عنِ المُحدِثِ والإحداثِ ، وفيهِ تعطيلُ الصانعِ[2] .

والرابعُ : أنَّهُ لو حدثَ لحدثَ : إمَّا في ذاتِهِ ؛ فيصيرُ محلاً للحوادثِ ، أو في غيرِهِ كما ذهبَ إليهِ أبو الهذيلِ مِنْ أنَّ تكوينَ كلِّ جسمٍ قائمٌ بهِ ؛ فيكونُ كلُّ جسمٍ خالقاً ومُكوِّناً لنفسِهِ[3] ، ولا خفاءَ في استحالتِهِ .

[ترجيحُ الشارحِ لمذهبِ الأشاعرةِ في مسألةِ صفةِ التكوينِ] :

ومبنىٰ هـٰذهِ الأدلَّةِ : علىٰ أنَّ التكوينَ صفةٌ حقيقيَّةٌ كالعلمِ والقدرةِ ، والمُحقِّقونَ مِنَ المُتكلِّمينَ علىٰ أنَّهُ مِنَ الإضافاتِ والاعتباراتِ العقليَّةِ ؛ مثلُ كونِ الصانعِ تعالىٰ وتقدَّسَ قبلَ كلِّ شيءٍ ومعَهُ وبعدَهُ ، ومذكوراً بألسنتِنا ، ومعبوداً لنا ، ومُمِيتاً ومُحْيِياً ، ونحوَ ذلكَ ، والحاصلَ في الأزلِ يكونُ هو مبدأَ التخليقِ والترزيقِ والإماتةِ والإحياءِ وغيرِ ذلكَ[4] .

ولا دليلَ علىٰ كونِهِ صفةً أخرىٰ سوى القدرةِ والإرادةِ ؛ فإنَّ القدرةَ وإنْ كانَتْ نسبتُها إلىٰ وجودِ المُكوَّنِ وعدمِهِ على السواءِ . . لـٰكنْ معَ انضمامِ الإرادةِ يتخصَّصُ أحدُ الجانبينِ .

---

(١) فيقال : أسود بمعنى القادر على السواد ، وأبيض بمعنى القادر على البياض ، وكاتب ومتحرك إلىٰ غير ذلك ، ولا شك في بطلانه . « كستلي » (ص٩٧) .

(٢) لأنه إذا جاز حدوث حادث واحد بلا محدث . . لزم جواز ذلك في الكائنات كلها ، فلا يبقى حاجة إلى الصانع ، وهي سفسطة . « فرهاري » (ص٣٣٤) .

(٣) إذ لا معنىٰ للخالق والمكوِّن إلا من قام به الخلق والتكوين . « فرهاري » (ص٣٣٥) ، وانظر مناقشة كلام أبي الهذيل المعتزلي في « تبصرة الأدلة » (١/٣٠٧) .

(٤) قوله : (والحاصل في الأزل) عطف على الضمير في (أنه من الإضافات) . « فرهاري » (ص٣٣٦) .

[لا يلزمُ مِنْ ثبوتِ التكوينِ وجودُ المُكوَّنِ] :

ولمَّا استدلَّ القائلونَ بحدوثِ التكوينِ بأنَّهُ لا يُتصوَّرُ بدونِ المُكوَّنِ ؛ كالضربِ بدونِ المضروبِ ، فلو كانَ قديماً لزمَ قِدَمُ المُكوَّناتِ ، وهو محالٌ . . أشارَ إلى الجوابِ بقولِهِ :

(وَهُوَ) أي : التكوينُ (تَكْوِينُهُ لِلْعَالَمِ وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ) لا في الأزلِ[1] ، بل (لِوَقْتِ وُجُودِهِ)[2] على حسَبِ علمِهِ وإرادتِهِ ، فالتكوينُ باقٍ أزلاً وأبداً ، والمُكوَّنُ حادثٌ بحدوثِ التعلُّقِ ؛ كما في العلمِ والقدرةِ وغيرِهما مِنَ الصفاتِ القديمةِ التي لا يلزمُ مِنْ قدمِها قدمُ مُتعلَّقاتِها ؛ لكونِ تعلُّقاتِها حادثةً .

[حدوثُ المُكوَّنِ لا يدلُّ على حدوثِ التكوينِ] :

وهٰذا تحقيقُ ما يُقالُ : إنَّ وجودَ العالمِ : إنْ لم يتعلَّقْ بذاتِ اللهِ أو صفةٍ مِنْ صفاتِهِ . . لزمَ تعطيلُ الصانعِ ، واستغناءُ الحوادثِ عنِ الموجِدِ ، وهو محالٌ .

وإنْ تعلَّقَ ؛ فإمَّا أنْ يستلزمَ ذلكَ قدمَ ما يتعلَّقُ وجودُهُ بهِ[3] ؛ فيلزمَ قدمُ العالمِ ، وهو باطلٌ ، أو لا ؛ فليكنِ التكوينُ أيضاً قديماً معَ حدوثِ المُكوَّنِ المُتعلِّقِ بهِ .

[القديمُ والحادثُ بينَ الفلاسفةِ والمُتكلِّمينَ] :

وما يُقالُ : مِنْ أنَّ القولَ بتعلُّقِ وجودِ المُكوَّنِ بالتكوينِ قولٌ بحدوثِهِ[4] ؛ إذِ القديمُ ما لا يتعلَّقُ وجودُهُ بالغيرِ ، والحادثُ ما يتعلَّقُ بهِ . . ففيهِ نظرٌ ؛ لأنَّ هٰذا

---

(١) سينبِّهُ الشارح إلى أن التنصيص على حدوث كل جزء من أجزاء العالم ؛ للردِّ على من زعم قدم بعض أجزائه . انظر (ص ١٩٥) .

(٢) في (ب) : (بوقت) وفي (هـ) : (في وقت) بدل (لوقت) ، واللام بمعنى (في) .

(٣) الضمير الأول لـ (ما) الموصولة ، والمراد بها العالمُ ، والثاني للذات والصفات بالتأويل المذكور . « فرهاري » (ص٣٣٨) .

(٤) فكيف يلزم قدم العالم ، والمراد من هٰذا القول : أن الاستدلال على حدوث المكوَّن بتعلقه بالغير . . غير مرضيٍّ عند المتكلمين . انتهى من هامش (د) .

معنى القديمِ والحادثِ بالذاتِ على ما تقولُ بهِ الفلاسفةُ .

وأمّا عندَ المُتكلِّمينَ : فالحادثُ : ما لوجودِهِ بدايةٌ ؛ أي : يكونُ مسبوقاً بالعدمِ ، والقديمُ بخلافِهِ ، ومُجرَّدُ تعلُّقِ وجودِهِ بالغيرِ لا يستلزمُ الحدوثَ بهذا المعنىٰ ؛ لجوازِ أنْ يكونَ مُحتاجاً إلى الغيرِ ، صادراً عنهُ ، دائماً بدوامِهِ ، كما ذهبَ إليهِ الفلاسفةُ فيما ادَّعَوا قدمَهُ مِنَ المُمكناتِ ؛ كالهَيُولىٰ مثلاً[١] .

نعم ؛ إذا بيَّنّا صدورَ العالمِ عنِ الصانعِ بالاختيارِ دونَ الإيجابِ ، بدليلٍ لا يتوقَّفُ علىٰ حدوثِ العالمِ . . كانَ القولُ بتعلُّقِ وجودِهِ بتكوينِ اللهِ تعالىٰ قولاً بحدوثِهِ .

ومِنْ ها هنا يُقالُ : إنَّ التنصيصَ علىٰ كلِّ جزءٍ مِنْ أجزاءِ العالمِ إشارةٌ إلى الردِّ علىٰ مَنْ زعمَ قدمَ بعضِ الأجزاءِ كالهَيُولىٰ[٢] ، وإلا فهم إنَّما يقولونَ بقِدَمِها بمعنىٰ عدمِ المسبوقيّةِ بالعدمِ ، لا بمعنىٰ عدمِ تكوُّنِهِ بالغيرِ[٣] .

والحاصلُ : أنّا لا نُسلِّمُ أنَّهُ لا يُتصوَّرُ التكوينُ بدونِ وجودِ المُكوَّنِ ، وأنَّ وِزانَهُ معَهُ وِزانُ الضَّرْبِ معَ المضروبِ ؛ فإنَّ الضربَ صفةٌ إضافيةٌ لا يُتصوَّرُ بدونِ المضايفينِ ؛ أعني : الضاربَ والمضروبَ ، والتكوينَ صفةٌ حقيقيةٌ هي مبدأُ الإضافةِ التي هي إخراجُ المعدومِ مِنَ العدمِ إلى الوجودِ ، لا عينُها ، حتىٰ لو كانَتْ عينَها ـ علىٰ ما وقعَ في عبارةِ المشايخِ ـ لكانَ القولُ بتحقُّقِها بدونِ المُكوَّنِ مُكابَرةً وإنكاراً للضروريِّ ، فلا يندفعُ بما يُقالُ مِنْ أنَّ الضربَ عَرَضٌ مستحيلُ البقاءِ ، فلا بدَّ لتعلُّقِهِ بالمفعولِ ووصولِ الألمِ إليهِ مِنْ وجودِ المفعولِ معَهُ ؛ إذْ لو تأخَّرَ لانعدمَ ،

---

(١) وحاصل هٰذا النظر : أن اللازم من تعلُّق المكوَّن هو حدوثه بالذات ، ومعناه : الاحتياج إلى الغير ، وهٰذا لا ينافي كون المكوَّن أزليّاً ، والجواب إنما يتمُّ بإثبات الحدوث الزماني ؛ أي : كون وجوده مسبوقاً بالعدم . « فرهاري » (ص٣٣٩) .

(٢) والبعد المجرَّد والنفس الناطقة والعقول ، وهو مذهب ابن زكريا الرازي الطبيب . « فرهاري » (٣٣٧) .

(٣) في (ب) : (كونه) بدل (تكونه) .

وهو بخلافِ فعلِ الباريْ ؛ فإنَّهُ أزليٌّ واجبُ الدوامِ ، يبقىٰ إلىٰ وقتِ وجودِ المفعولِ .

[التكوينُ غيرُ المُكوَّنِ] :

(وَهُوَ غَيْرُ ٱلْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا)[1] ؛ لأنَّ الفعلَ يُغايرُ المفعولَ بالضرورةِ ؛ كالضربِ معَ المضروبِ ، والأكْلِ معَ المأكولِ ، ولأنَّهُ لو كانَ نفسَ المُكوَّنِ لزمَ :

أنْ يكونَ المُكوَّنُ مُكوَّناً مخلوقاً بنفسِهِ ؛ ضرورةَ أنَّهُ مُكوَّنٌ بالتكوينِ الذي هو عينُهُ ، فيكونَ قديماً مُستغنِياً عنِ الصانعِ ، وهو محالٌ .

وألا يكونَ للخالقِ تعلُّقٌ بالعالمِ سوىٰ أنَّهُ أقدمُ منهُ وقادرٌ عليهِ مِنْ غيرِ صنْعٍ وتأثيرٍ فيهِ ، ضرورةَ تكوُّنِهِ بنفسِهِ ، وهـٰذا لا يُوجِبُ كونَهُ خالقاً والعالمِ مخلوقاً ، فلا يصحُّ القولُ بأنَّهُ خالقُ العالمِ وصانعُهُ ، هـٰذا خلفٌ .

وألا يكونَ اللهُ تعالىٰ مُكوِّناً للأشياءِ ، ضرورةَ أنَّهُ لا معنىٰ للمُكوِّنِ إلا مَنْ قامَ بهِ التكوينُ ، والتكوينُ إذا كانَ عينَ المُكوَّنِ لا يكونُ قائماً بذاتِ اللهِ تعالىٰ .

وأنْ يصحَّ القولُ بأنَّ خالقَ سوادِ هـٰذا الحجرِ أسودُ ، وهـٰذا الحجرَ خالقُ السوادِ ؛ إذْ لا معنىٰ للخالقِ والأسودِ إلا مَنْ قامَ بِهِ الخَلْقُ والسوادُ ، وهما واحدٌ ، فمحلُّهما واحدٌ .

وهـٰذا كلُّهُ تنبيهٌ علىٰ كونِ الحكمِ بتغايرِ الفعلِ والمفعولِ ضروريّاً[2] .

---

(١) فيه غمزٌ لبعض الأشاعرة الذين قالوا بهـٰذا القول ، وقد ذكر بعضَ أقاويلهم العلامةُ أبو المعين في « تبصرة الأدلة » (٣١٦/١) وقال : (هـٰذا ما رأيته من شُبه الأشعرية في قولهم : إن الخلق والمخلوق واحد) ، قال العلامة عبد العزيز الفرهاري في « النبراس » (ص٣٤٢) : (لـٰكن يجب أن يعلم أن تغاير التكوين والمكون أظهر من الشمس ، والقول باتحادهما لا يصدر عمن له أدنىٰ عقل ، فكيف يصدر عن الأشعري الذي هو شيخ المحققين ، ورئيس المحصِّلين ؟!) .

(٢) فهـٰذه الوجوه التي ذكرها الماتريدية ليست بدلائل ، بل تنبيهات علىٰ بداهة الحكم . « فرهاري » (ص٣٤٣) .

[توجيهُ كلامِ الأشعريَّةِ في التكوينِ والمُكوَّنِ]:

لـٰكنَّهُ ينبغي للعاقلِ أنْ يتأمَّلَ في أمثالِ هـٰذهِ المباحثِ[١] ، ولا ينسبَ إلى الراسخينَ مِنْ علماءِ الأصولِ ما يكونُ استحالتُهُ بديهيَّةً ظاهرةً علىٰ مَنْ لهُ أدنىٰ تمييزٍ ، بل يطلبُ لكلامِهِ محملاً يصلحُ محلاً لنزاعِ العلماءِ وخلافِ العقلاءِ ؛ فإنَّ مَنْ قالَ : (التكوينُ عينُ المُكوَّنِ) أرادَ أنَّ الفاعلَ إذا فعلَ شيئاً فليسَ ها هنا إلا الفاعلُ والمفعولُ ، وأمَّا المعنى الذي يُعبَّرُ عنهُ بالتكوينِ والإيجادِ ونحوِ ذلكَ . . فهو أمرٌ اعتباريٌّ يحصلُ في العقلِ مِنْ نسبةِ الفاعلِ إلى المفعولِ ، ليسَ أمراً مُحقَّقاً مُغايراً للمفعولِ في الخارجِ ، ولم يُرِدْ أنَّ مفهومَ التكوينِ هو بعينِهِ مفهومُ المُكوَّنِ ليلزمَ المحالاتُ[٢] .

وهـٰذا كما يُقالُ[٣] : إنَّ الوجودَ عينُ الماهيَّةِ في الخارجِ ؛ بمعنىً : أنَّهُ ليسَ في الخارجِ للماهيَّةِ تحقُّقٌ ولعارضِها المُسمَّىٰ بالوجودِ تحقُّقٌ آخرُ حتىٰ يجتمعا اجتماعَ القابلِ والمقبولِ كالجسمِ والسوادِ ، بلِ الماهيَّةُ إذا كانَتْ فكونُها هو وجودُها . لـٰكنَّهما مُتغايرانِ في العقلِ ؛ بمعنىً : أنَّ للعقلِ أنْ يُلاحظَ الماهيَّةَ دونَ الوجودِ وبالعكسِ ، فلا يتمُّ إبطالُ هـٰذا الرأيِ إلا بإثباتِ أنَّ تكوُّنَ الأشياءِ وصدورَها عنِ الباريْ تعالىٰ يتوقَّفُ علىٰ صفةٍ حقيقيَّةٍ قائمةٍ بذاتِهِ مُغايرةٍ للقدرةِ والإرادةِ[٤] .

[تحقيقُ القولِ في صفةِ التكوينِ]:

والتحقيقُ : أنَّ تعلُّقَ القدرةِ علىٰ وَفْقِ الإرادةِ بوجودِ المقدورِ لوقتِ وجودِهِ إذا نُسِبَ إلى القدرةِ يُسمَّىٰ إيجابَها لهُ[٥] ، وإذا نُسِبَ إلى القادرِ يُسمَّى الخَلْقَ والتكوينَ

---

(١) هـٰذا اعتراض من الشارح على الماتريدية ، وتوجيهُهُ لما اشتهر عن الأشعرية . « فرهاري » (ص٣٤٣) .

(٢) فيكون النزاع بينهما لفظياً ، لا معنوياً . « رمضان » (ص١٦٠) .

(٣) اسم الإشارة لقول من قال : التكوين عين المكوَّن .

(٤) يعني : إذا اعتبر الأشاعرة التكوينَ أمراً اعتبارياً . . فلا يبطل قولهم إلا بإثباته كصفة حقيقية .

(٥) كذا في (أ) أي : إيجاب القدرة للمقدور ، وفي سائر النسخ : (إيجاباً له) يعني : للمقدور .

ونحوَ ذلكَ ، **فحقيقتُهُ** : كونُ الذاتِ بحيثُ تعلَّقَتْ قدرتُهُ بوجودِ المقدورِ لوقتِهِ[1] ، ثم يتحقَّقُ بحسَبِ خصوصيَّاتِ المقدوراتِ خصوصيَّاتُ الأفعالِ ؛ كالترزيقِ والتصويرِ والإحياءِ والإماتةِ وغيرِ ذلكَ ، إلىٰ ما لا يكادُ يتناهىٰ ، وأمَّا كونُ كلٍّ مِنْ ذلكَ صفةً حقيقيَّةً أزليَّةً . . فممَّا تفرَّدَ بهِ بعضُ علماءِ ما وراءَ النهرِ[2] ، وفيهِ تكثيرٌ للقدماءِ جدّاً وإنْ لم تكنْ مُتغايرةً .

والأقربُ : ما ذهبَ إليهِ المُحقِّقونَ منهم[3] ؛ وهو أنَّ مرجعَ الكلِّ إلى التكوينِ ؛ فإنَّهُ إنْ تعلَّقَ بالحياةِ يُسمَّىٰ إحياءً ، وبالموتِ إماتةً ، وبالصورةِ تصويراً ، وبالرِّزْقِ تَرْزيقاً ، إلىٰ غيرِ ذلكَ ، فالكلُّ تكوينٌ ، وإنَّما الخصوصُ بخصوصيَّاتِ التعلُّقاتِ .

* * *

---

(١) **وعليه** : فالتكوين أمر إضافي ، تختلف تسميته باختلاف المضاف إليه .

(٢) يريد بيان مذهب ثالث ، وذهب إليه بعض الماتريدية ؛ وهو أن التكوين ليس أمراً اعتبارياً كما قال الأشعري ، ولا صفة حقيقية واحدة كما قالت الماتريدية بإرجاع التصوير والترزيق ونحوها إليها ، بل كلٌّ منها صفة حقيقية ، فعلىٰ هـٰذا : تكون الصفات الحقيقية خارجة عن الحصر . « فرهاري » (ص٣٤٥) .

(٣) يريد ترجيح مذهب جمهور الماتريدية علىٰ مذهب هـٰذا البعض منهم ، وليس المراد اختيار هـٰذا المذهب علىٰ سائر المذاهب ؛ فإن المختار عنده أن التكوين أمر اعتباري راجع إلى القدرة كما صرَّح به في مؤلَّفاته . « فرهاري » (ص٣٤٦) ، وانظر « شرح المقاصد » (٢/١٠٨) .

الكلام في أن الإرادة صفة لله تعالى أزلية [1]

(وَٱلْإِرَادَةُ صِفَةٌ لله تَعَالَىٰ أَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ) كرَّرَ ذلكَ تأكيداً وتحقيقاً لإثباتِ صفةٍ قديمةٍ للهِ تعالىٰ تقتضي تخصيصَ المُكوَّناتِ بوجْهٍ دونَ وجْهٍ ، وفي وقتٍ دونَ وقتٍ ، لا كما زعمَتِ الفلاسفةُ مِنْ أنَّهُ تعالىٰ مُوجِبٌ بالذاتِ ، لا فاعلٌ بالإرادةِ والاختيارِ ، والنجاريَّةُ مِنْ أنَّهُ مُريدٌ بذاتِهِ لا بصفتِهِ ، وبعضُ المعتزلةِ[2] مِنْ أنَّهُ مُريدٌ بإرادةٍ حادثةٍ لا في محلٍّ ، والكراميَّةُ مِنْ أنَّ إرادتَهُ حادثةٌ في ذاتِهِ .

[دليلُ ثبوتِ صفةِ الإرادةِ] :

والدليلُ علىٰ ما ذكرناهُ : الآياتُ الناطقةُ بإثباتِ صفةِ الإرادةِ والمشيئةِ للهِ تعالىٰ[3] ، معَ القطعِ بلزومِ قيامِ صفةِ الشيءِ بهِ ، وامتناعِ قيامِ الحوادثِ بذاتِهِ تعالىٰ .

وأيضاً : نظامُ العالمِ ووجودُهُ على الوجْهِ الأوفقِ الأصلحِ . . دليلٌ علىٰ كونِ صانعِهِ قادراً مُختاراً ، وكذا حدوثُهُ ؛ إذْ لو كانَ صانعُهُ مُوجِباً بالذاتِ لزمَ قدمُهُ ؛ ضرورةَ امتناعِ تخلُّفِ المعلولِ عن علَّتِهِ المُوجِبةِ[4] .

* * *

---

(١) العنوان أثبت من « تبصرة الأدلة » (١/ ٣٧٣) .

(٢) وهم أبو الهذيل وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم . « رمضان » (ص١٦٢) .

(٣) كقوله سبحانه : ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج : ١٦] ، و﴿ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴾ [آل عمران : ٤٠] .

(٤) في (أ) : (العلة التامة) بدل (علته) ، وبهامشها نسخة كالمثبت .

الكلام في إثبات جواز رؤية الله تعالى بالعقل ووجوبها بالسمع [1]

(وَرُؤْيَةُ ٱللهِ تَعَالَىٰ) بمعنى الانكشافِ التامِّ بالبصرِ[2] ؛ وهو معنىٰ إثباتِ الشيءِ كما هو بحاسَّةِ البصرِ[3] .

وذلكَ أنَّا إذا نظرنا إلى البدْرِ ، ثم أغمضنا العينَ . . فلا خفاءَ في أنَّهُ وإنْ كانَ مُنكشِفاً لدينا في الحالينِ لـٰكنِ انكشافُهُ حالَ النظرِ إليهِ أتمُّ وأكملُ ، ولنا بالنسبةِ إليهِ حينَئذٍ حالةٌ مخصوصةٌ هي المُسمَّاةُ بالرؤيةِ .

(جَائِزَةٌ فِي ٱلْعَقْلِ)[4] ؛ بمعنىٰ : أنَّ العقلَ إذا خُلِّيَ ونفسَهُ لم يحكمْ بامتناعِ رؤيتِهِ ما لم يقمْ لهُ برهانٌ علىٰ ذلكَ ، معَ أنَّ الأصلَ عدمُهُ ، وهـٰذا القدْرُ ضروريٌّ ، فمَنِ ادَّعى الامتناعَ فعليهِ البيانُ .

وقدِ استدلَّ أهلُ الحقِّ علىٰ إمكانِ الرؤيةِ بوجهينِ : عقليٍّ ، وسمعيٍّ .

[تقريرُ الدليلِ العقليِّ علىٰ إثباتِ الرؤيةِ] :

وتقريرُ الأوّلِ : أنَّا قاطعونَ برؤيةِ الأعيانِ والأعراضِ ؛ ضرورةَ أنَّا نُفرِّقُ بالبصرِ

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (١/ ٣٨٧) .

(٢) لا بالقلب ؛ فإنه ليس محلَّ النزاع . « فرهاري » (ص٣٥١) .

(٣) في (ب) ونسخة علىٰ هامش (أ) : (إدراك) بدل (إثبات) ، وقوله : (كما هو) أي : كما يكون عليه الشيء في الواقع ، وفيه احتراز عن الخطأ في الإبصار ؛ كرؤية الواحد اثنين ، وإشارةٌ إلىٰ أن المرئي إن كان في جهة كان إدراكه فيها ، وإن كان منزَّهاً عن الجهة والمكان والشكل كان إدراكه كذلك . « فرهاري » (ص٣٥١) .

(٤) إنما احتيج إلىٰ بيان جوازها عقلاً ليجوز الاستدلال بالنصوص علىٰ وقوع الرؤية ؛ وذلك لأن النصوص الناطقة بما يستحيله العقل مُؤوَّلة غير محمولة علىٰ ظاهرها . « فرهاري » (ص٣٥٢) .

بين جسمٍ وجسمٍ ، وعرضٍ وعرضٍ ، ولا بدَّ للحكم المشتركِ مِنْ علّةٍ مشتركةٍ[1] ، وهي إمّا الوجودُ ، أو الحدوثُ ، أو الإمكانُ ؛ إذ لا رابعَ يشتركُ بينهما[2] .

[بيانُ علّةِ الرؤيةِ]:

والحدوثُ : عبارةٌ عن الوجود بعد العدم ، والإمكانُ : عن عدم ضرورة الوجود والعدم ، ولا مدخل للعدم في العليّة ، فتعيَّنَ الوجودُ ، وهو مشتركٌ بين الصانع وغيره ، فيصحُّ أنْ يُرىٰ مِن حيثُ تحقُّقُ علّةِ الصحّة ؛ وهي الوجودُ ، ويتوقّفُ امتناعُها[3] علىٰ ثبوت كونِ شيءٍ مِنْ خواصِّ المُمكِنِ شرطاً ، أو مِنْ خواصِّ الواجب مانعاً .

وكذا يصحُّ أنْ يُرىٰ سائرُ الموجوداتِ مِنَ الأصواتِ والطعوم والروائح وغير ذلكَ ، وإنَّما لا تُرىٰ بناءً علىٰ أنَّ اللهَ تعالىٰ لم يخلقْ في العبدِ رؤيتها بطريقِ جري العادةِ ، لا بناءً على امتناع رؤيتِها .

وحينَ اعتُرِضَ : بأنَّ الصحّةَ عدميّةٌ[4] ، فلا تستدعي علّةً مشتركةً[5] ، ولو سُلِّمَ فالواحدُ النوعيُّ قد يُعلَّلُ بالمختلفاتِ[6] ؛ كالحرارةِ بالشمسِ والنارِ ، فلا تستدعي علّةً مشتركةً ، ولو سُلِّمَ فالعدميُّ يصلحُ علّةً للعدميِّ[7] ، ولو سُلِّمَ فلا نسلِّمُ اشتراكَ

---

(١) لأن الرؤية شيء واحد ، والواحد لا يكون معلولاً لعلتين تامتين . « فرهاري » (ص٣٥٤) .

(٢) أي : بين الأعيان والأعراض . « بقاعي » (ص٣٤٠) .

(٣) في هامش (أ ، ب) : (أي : امتناع الرؤية) .

(٤) يعني : لما اعترض على الدليل المؤسس على تعليل صحة الرؤية بالوجود ؛ بأن صحة الرؤية عبارة عن إمكانها ، فلا وجوب ولا امتناع . . ذكروا ما سيأتي ، والإمكان أمر عدمي .

(٥) قوله : (مشتركة) زيادة من (أ) وحدها ، وفي « النبراس » (ص٣٥٥) : (لأن الحاجة إلى العلة إنما هي للموجود ، وأما العدمي فيكفيه عدم علة الوجود) .

(٦) **الواحد النوعي** : كالإنسان ؛ فهو لا يقبل الانقسام إلى أمور متشاركة في الماهية ، **والوحدة الجنسية مثالها** : الحيوان ، **والوحدة الشخصية مثالها** : الرجل وزيد .

(٧) فيجوز أن يكون الإمكان العدمي علة للصحة العدمية ، فلا يلزم صحة رؤية الواجب تعالى . « فرهاري » (ص٣٥٥) .

الوجودِ ، بل وجودُ كلِّ شيءٍ عينُهُ[1] .

أُجيبَ : بأنَّ المرادَ بالعلَّةِ مُتعلَّقُ الرؤيةِ والقابلُ لها[2] ، ولا خفاءَ في لزومِ كونِهِ وجوديّاً .

[تحريرُ معنى الوجودِ في عليّةِ الرؤيةِ] :

ثم لا يجوزُ أنْ يكونَ خصوصيَّةَ الجسمِ أوِ العرضِ ؛ لأنَّا أوّلَ ما نرىٰ شَبَحاً مِنْ بعيدٍ إنَّما نُدرِكُ منهُ هويَّةً ما ، دونَ خصوصيَّةٍ جوهريَّةٍ أو عرضيَّةٍ أو إنسانيَّةٍ أو فرسيَّةٍ ونحوِ ذلكَ ، وبعدَ رؤيتِهِ برؤيةٍ واحدةٍ مُتعلِّقةٍ بهويَّتِهِ . . قد نقدرُ علىٰ تفصيلِهِ إلىٰ ما فيهِ مِنَ الجواهرِ والأعراضِ وقد لا نقدرُ ؛ فمتعلَّقُ الرؤيةِ هو كونُ الشيءِ لهُ هويّةٌ ما ، وهو المعنيُّ بالوجودِ ، واشتراكُهُ ضروريٌّ بهـٰذا المعنىٰ[3] .

وفيهِ نظرٌ ؛ لجوازِ أنْ يكونَ متعلَّقُ الرؤيةِ هي الجسميَّةَ وما يتبعُها مِنَ الأعراضِ مِنْ غيرِ اعتبارِ خصوصيَّةٍ .

[تقريرُ الدليلِ النقليِّ علىٰ إمكانِ رؤيتِهِ تعالىٰ] :

وتقريرُ الثاني : أنَّ موسىٰ عليهِ السلامُ قد سألَ الرؤيةَ بقولِهِ : ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف : ١٤٣] ، فلو لم يكنْ مُمكِناً لكانَ طلبُها جهلاً بما يجوزُ في ذاتِ اللهِ تعالىٰ وما لا يجوزُ[4] ، أو سفهاً وعبثاً وطلباً للمُحالِ ، والأنبياءُ مُنزَّهونَ عن ذلكَ[5] .

---

(١) فوجوده تعالىٰ مباين لوجودنا أيُّها الجواهر والأعراض ، فلا اشتراك حينئذٍ .

(٢) لا ما يؤثِّر في الصحة . « فرهاري » (ص٣٥٦) .

(٣) قوله : (بهـٰذا المعنىٰ) زيادة من (ب) وحدها .

(٤) يعني : لو لم يكن النظرُ ممكناً لكان طلب الرؤية جهلاً . . . إلىٰ آخره ، وهي كقول الشارح في « شرح المقاصد » (٢/١١١) : (لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسىٰ عليه السلام) ، وفي (د) : (فلو لم تكن ممكنة لكان طلبه جهلاً . . .) إلىٰ آخره ، والخطب سهل .

(٥) فلهـٰذا تأوّل بعض المعتزلة كالأصم والكعبي الرؤية لغير ذاته سبحانه ، فصار المعنىٰ علىٰ قولهما : أرني آيةً أعلمك بها كما أعلم ما أنظرُ إليه ، فتنتفي الشُّبه والشكوك ، وتأوّل =

وأنَّ اللهَ تعالىٰ قد علَّقَ الرؤيةَ باستقرارِ الجبلِ ، وهو أمرٌ مُمكِنٌ في نفسِهِ ، والمُعلَّقُ بالمُمكِنِ ممكنٌ ؛ لأنَّ معناهُ الإخبارُ بثبوتِ المُعلَّقِ عندَ ثبوتِ المُعلَّقِ بهِ ، والمُحالُ لا يثبتُ علىٰ شيءٍ مِنَ التقاديرِ المُمكِنةِ .

[تحريجةٌ : سؤالُ موسىٰ كانَ لقومِهِ ، والتعليقُ كانَ على المُحالِ] :

وقدِ اعتُرِضَ بوجوهٍ[1] : أقواها : أنَّ سؤالَ موسىٰ عليهِ السلامُ كانَ لأجلِ قومِهِ ؛ حيثُ قالوا : ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْـرَةً ﴾ [البقرة : ٥٥] ، فسألَ ليعلموا امتناعَها كما علمَهُ هو ، وبأنّا لا نُسلِّمُ أنَّ المعلَّقَ عليهِ مُمكِنٌ ، بل هو استقرارُ الجبلِ حالَ تحرُّكِهِ ، وهو مُحالٌ .

وأُجيبَ[2] : بأنَّ كلاً مِنْ ذلكَ خلافُ الظاهرِ ، ولا ضرورةَ في ارتكابِهِ ، علىٰ أنَّ القومَ إنْ كانوا مؤمنينَ كفاهم قولُ موسىٰ عليهِ السلامُ : إنَّ الرؤيةَ ممتنعةٌ ، وإنْ كانوا كفّاراً لم يُصدِّقوهُ في حُكْمِ اللهِ تعالىٰ بالامتناعِ ، وأيّاً ما كانَ يكونُ السؤالُ عبثاً .

والاستقرارُ حالَ التحرُّكِ أيضاً مُمكِنٌ ؛ بأنْ يقعَ السكونُ بدلَ الحركةِ ، وإنَّما المُحالُ اجتماعُ الحركةِ والسكونِ .

(وَاجِبَةٌ بِٱلنَّقْلِ[3] ، وَرَدَ ٱلدَّلِيلُ ٱلسَّمْعِيُّ بِإِيجَابِ رُؤْيَةِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱللهَ تَعَالَىٰ فِي دَارِ ٱلآخِرَةِ) .

أمّا الكتابُ : فقولُهُ تعالىٰ : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة : ٢٢ـ٢٣] .

وأمّا السنّةُ : فقولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ ٱلْقَمَرَ

= الزمخشريُّ التعليقَ بأنه كان علىٰ مستحيل ؛ وهو اجتماع النقيضين من حركة الجبل واستقراره .

(١) يعني : اعترض على الدليل النقلي الأول ؛ الذي هو سؤال الرؤية من المعصوم ، وعلى الدليل النقلي الثاني ؛ الذي هو التعليق على الممكن .

(٢) ذكر هـٰذا إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص١٨٤) .

(٣) فيه أن النقل دليل مفيد لليقين ، وقوله الآتي : (ورد الدليل السمعي . . .) إلىٰ آخره كالتفريع والبيان للنقل ، وانظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص١٩٨) .

لَيْلَةَ ٱلْبَدْرِ »[١] ، وهو مشهورٌ رواهُ أحدٌ وعشرونَ مِنْ أكابرِ الصحابةِ[٢] .

وأمَّا الإجماعُ : فهو أنَّ الأمَّةَ كانوا مجتمعينَ علىٰ وقوعِ الرؤيةِ في الآخرةِ ، وأنَّ الآياتِ الواردةَ في ذلكَ محمولةٌ علىٰ ظواهرِها ، ثم ظهرَتْ مقالةُ المخالفينَ وشاعَتْ شُبَهُهم وتأويلاتُهم .

[الردُّ علىٰ أقوىٰ شُبَهِ المانعينَ العقليةِ]:

وأقوىٰ شُبَهِهم مِنَ العقليَّاتِ : أنَّ الرؤيةَ مشروطةٌ بكونِ المرئيِّ في مكانٍ ، وجهةٍ ، ومقابلةٍ مِنَ الرائي ، وثبوتِ مسافةٍ بينَهما ؛ بحيث لا يكونُ في غايةِ القُرْبِ ، ولا في غايةِ البُعْدِ ، واتصالِ شعاعٍ مِنَ الباصرةِ بالمرئيِّ ، وكلُّ ذلكَ مُحالٌ في حقِّ اللهِ تعالىٰ .

والجوابُ : منْعُ هـٰذا الاشتراطِ[٣] ، **وإليهِ أشارَ بقولِهِ** :

(**فَيُرَىٰ لَا فِي مَكَانٍ ، وَلا عَلَىٰ جِهَةٍ ؛ مِنْ مُقَابَلَةٍ ، أَوِ ٱتِّصَالِ شُعَاعٍ ، أَوْ ثُبُوتِ مَسَافَةٍ بَيْنَ ٱلرَّائِي وَبَيْنَ ٱللهِ تَعَالَىٰ**) ، وقياسُ الغائبِ على الشاهدِ فاسدٌ .

وقد يُستدَلُّ علىٰ عدمِ الاشتراطِ : برؤيةِ اللهِ تعالىٰ إيَّانا ، **وفيهِ نظرٌ** ؛ لأنَّ الكلامَ في الرؤيةِ بحاسَّةِ البصرِ .

---

(١) رواه البخاري (٥٥٤) ، ومسلم (٦٣٣) من حديث سيدنا جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه .

(٢) كذا قال العلامة الصابوني في « البداية في أصول الدين » (ص٤١) ، وفصَّل ذلك في كتابه « الكفاية في الهداية » وفيها ذكر أسمائهم تفصيلاً ، وكذا نقل العلامة ابن أبي الشريف في « المسامرة » (ص٣٩) ، وانظر « نظم المتناثر » (٣٠٧) .

(٣) وتحقيقه : أن الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه ؛ فلذا جوَّز المشايخ أن يرىٰ أعمىٰ بالصين بقَّةً تطير بأندلسَ من المغرب ، نعم ؛ العادة الإلـٰهية جارية بخلق الرؤية عند تحقُّق الأسباب المذكورة ، وبعدم خلقها عند انتفائها ، ويجوز أن يخرقها لمن شاء ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرىٰ خلفه كما يرىٰ أمامه بلا مقابلة المرئي . « فرهاري » (ص٣٦٣) .

[تحريجةٌ : نفيُ الرؤيةِ معَ وجودِ شروطِها . . يلزمُ منهُ سفسطةٌ] :

فإنْ قيلَ : لو كانَ جائزَ الرؤيةِ والحاسَّةُ سليمةٌ . . لوجبَ أنْ يُرىٰ[1] ، وإلا لجازَ أنْ يكونَ بحضرتِنا مثلاً جبالٌ شاهقةٌ لا نراها ، وإنَّهُ سفسطةٌ .

قلنا : ممنوعٌ ؛ فإنَّ الرؤيةَ عندَنا بخَلْقِ اللهِ تعالىٰ ، فلا تجبُ عندَ اجتماعِ الشرائطِ[2] .

[الردُّ علىٰ أقوىٰ شُبَهِ المانعينَ السمعيةِ] :

ومِنَ السمعيَّاتِ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام : ١٠٣] .

والجوابُ بعدَ تسليمِ كونِ الأبصارِ للاستغراقِ[3] ، وإفادتِهِ عمومَ السلبِ لا سلْبَ العمومِ ، وكونِ الإدراكِ هو الرؤيةَ مطلقاً ، لا الرؤيةَ علىٰ وجْهِ الإحاطةِ بجوانبِ المرئيِّ : أنَّهُ لا دَلالةَ فيهِ علىٰ عمومِ الأوقاتِ والأحوالِ[4] .

وقد يُستدَلُّ بالآيةِ علىٰ جوازِ الرؤيةِ[5] ؛ إذْ لوِ امتنعَتْ لَمَا حصلَ التمدُّحُ بنفيِها ،

---

(١) يعني : مع وجود الشروط وانتفاء الموانع التي زعموا وجوبها عقلاً لتصحيح الرؤية .

(٢) أما بشأن ردِّ شبهة السفسطة : فيقول العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٣٦٥) : (نعلم قطعاً أن أواني البيت بعدما خرجنا عنه . . لم تنقلب أناساً علماء بعلوم الهندسة والجَفْر والمجسطي ، مع أن الانقلاب ممكن عند العقل ، فثبت أن تجويز هـٰذه الجبال لا ينافي الجزم بعدمها ، فلا سفسطة) .

(٣) إذ الأصل : أننا لا نسلم كون (أل) في (الأبصار) للاستغراق ؛ إذ النصوص الدالة علىٰ رؤية المؤمنين ربَّهم يومَ القيامة . . تدلُّ على العهدية ، لا على الاستغراقية ، وإذا سلمنا كونها للاستغراق فالآيةُ من باب سلب العموم ؛ والمعنىٰ : ليس كلُّ الأبصار ترىٰ ربَّها ، ولـٰكن بعضها يراه بنصِّ آية سورة (القيامة) ، ولو سلمنا أنها لعموم السلب فالإدراك خاصٌّ من الرؤية ؛ إذ هو رؤية علىٰ وجه الإحاطة ، ونفي الأخصِّ لا يدلُّ علىٰ نفي الأعمِّ .

(٤) وملخَّصُهُ : أنَّا نخصُّ عدم الإدراك ببعض الأوقات كالدنيا ، أو ببعض أحوال الآخرة ؛ لما ثبت أن الرؤية لا تكون في الجنة في جميع الأحوال . « فرهاري » (ص٣٦٥) .

(٥) من باب الإقناع ، لا البرهان ؛ لجواز التمدُّح بنفي المستحيل بل نفي وقوعه ؛ كما قال تعالىٰ : ﴿ مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴾ [الجن : ٣] .

كالمعدومِ لا يُمدَحُ بعدمِ رؤيتِهِ ؛ لامتناعِها ، وإنَّما التمدُّحُ في أنْ يُمكِنَ رؤيتُهُ ولا يُرىٰ ؛ للتمنُّعِ والتعزُّزِ بحجابِ الكبرياءِ .

وإنْ جعلْنا الإدراكَ عبارةً عنِ الرؤيةِ علىٰ وجْهِ الإحاطةِ بالجوانبِ والحدودِ . . فدلالةُ الآيةِ علىٰ جوازِ الرؤيةِ بل تحقُّقِها أظهرُ ؛ لأنَّ المعنىٰ أنَّهُ معَ كونِهِ مَرْئِيّاً لا يُدرَكُ بالأبصارِ ؛ لتعاليهِ عنِ التناهي والاتِّصافِ بالحدودِ والجوانبِ[1] .

[ردُّ شبهةِ استنكارِ طلبِ الرؤيةِ]:

ومنها : أنَّ الآياتِ الواردةَ في سؤالِ الرؤيةِ مقرونةٌ بالاستعظامِ والاستنكارِ[2] .

والجوابُ : أنَّ ذلكَ لتعنُّتِهِم وعنادِهِم في طلبِها ، لا لامتناعِها ، وإلا لمنعَهُم موسىٰ عليهِ السلامُ عن ذلكَ ، كما فعلَ حينَ سألوا أنْ يجعلَ لهم آلهةً ، فقالَ : ﴿ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾ [الأعراف : ١٣٨] ، وهٰذا مشعرٌ بإمكانِ الرؤيةِ في الدنيا ؛ ولهٰذا اختلفَتِ الصحابةُ رضيَ اللهُ عنهم في أنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ هل رأىٰ ربَّهُ ليلةَ المعراجِ أم لا ؟ والاختلافُ في الوقوعِ دليلُ الإمكانِ[3] .

---

(١) فالحاصل : أنه تعالىٰ تمدَّح بأن رؤيته ليست كرؤية الأجسام بإحاطة الحدود . « فرهاري » (ص٣٦٧) .

(٢) كقوله عز وجل : ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ ﴾ [البقرة : ٥٥] ، وقوله تعالىٰ : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴾ [الفرقان : ٢١] ، وفي هٰذه الآية نصٌّ علىٰ ما سيشير إليه المصنف من العناد والتعنت ، وقد قال الحافظ البيهقي في « الاعتقاد » (ص ١٧١) : (واللقاء إذا أطلق على الحي السليم . . لم يكن إلا رؤية العين) ، وأنت ترىٰ أن طالعة الآية نفت اللقاء من قبلهم ؛ وهو بمعنى الرؤية ؛ فصار طلب الرؤية بعد منعها تعنُّتاً وعناداً .

(٣) فإن الرؤية لو كانت محالاً لاتفقت الصحابة علىٰ عدم وقوعها ، وقال بعض العلماء : الرؤية في الدنيا محال لغير النبي صلى الله عليه وسلم ؛ إذ الحاسة البشرية ضعيفة ، ولا يخفىٰ أنه استبعاد لا برهان ، ولٰكن عدم وقوعها لغير النبي صلى الله عليه وسلم ثابت بإجماع المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية ، وقالوا : من ادَّعاها فهو زنديق ، وما يشاهده الصوفية من التجليات فمشاهدة روحانية لا بصرية . « فرهاري » (ص٣٦٨) .

[رؤيةُ اللهِ تعالىٰ في المنامِ جائزةٌ]:

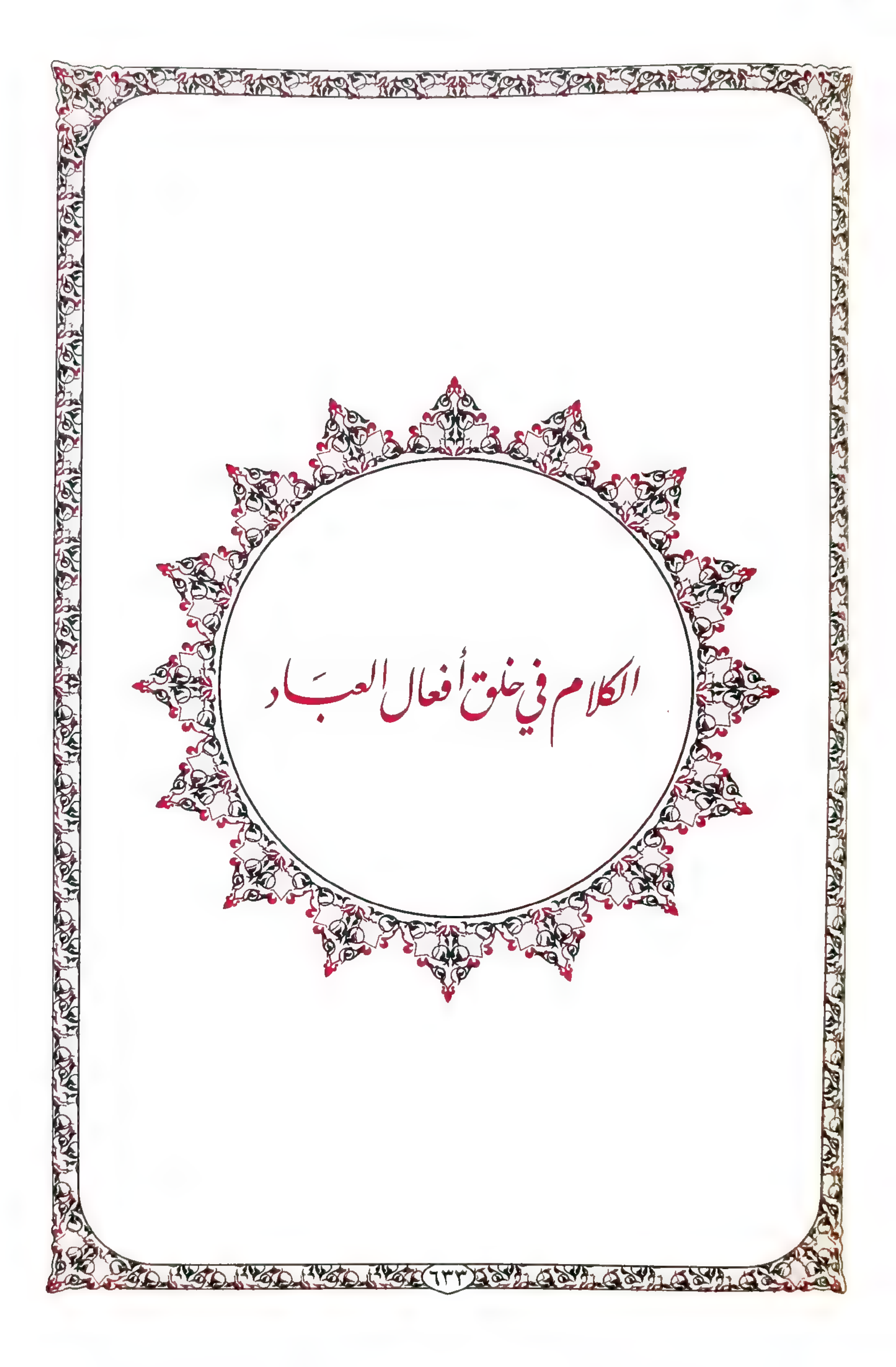
وأمّا الرؤيةُ في المنامِ : فقد حُكيَتْ عن كثيرٍ مِنَ السلفِ[1] ، ولا خفاءَ في أنَّها نوعُ مشاهدةٍ تكونُ بالقلبِ دونَ العينِ[2] .

* * *

---

(١) وكرؤية النبي صلى الله عليه وسلم له سبحانه فيما رواه الترمذي (٣٢٣٤) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، وروى الطبراني في « المعجم الأوسط » (٣٤٥٤) ، والبيهقي في « شعب الإيمان » (٢٩٥٢) عن الثقة المأمون رقبة بن مصقلة الكوفي : (رأيت رب العزة في المنام ، فقال : وعزتي وجلالي ؛ لأكرمن مثواه) يعني : سليمان التيمي ، وكذا رؤية علي بن الموفق عند البيهقي في « شعب الإيمان » (٣٩٠٣) .

(٢) في أصل (أ) : (مشابهة) بدل (مشاهدة) .



الكلام في خلق أفعال العباد

الكلام في خلق أفعال العباد [1]

(وَٱللَّهُ تَعَالَىٰ خَالِقٌ لِأَفْعَالِ ٱلْعِبَادِ ؛ مِنَ ٱلْكُفْرِ وَٱلْإِيمَانِ ، وَٱلطَّاعَةِ وَٱلْعِصْيَانِ) ، لا كما زعمَتِ المعتزلةُ أنَّ العبدَ خالقٌ لأفعالِهِ ، وقد كانَتِ الأوائلُ منهم يتحاشَونَ عن إطلاقِ لفظِ الخالقِ[2] ، ويكتفونَ بلفظِ المُوجِدِ والمُخترِعِ ونحوِ ذلكَ ، وحينَ رأى الجبائيُّ وأتباعُهُ أنَّ معنى الكلِّ واحدٌ ؛ وهو المُخرِجُ مِنَ العدمِ إلى الوجودِ . . تجاسروا علىٰ إطلاقِ لفظِ الخالقِ[3] .

[الدليلُ العقليُّ والنقليُّ على انفرادِ الحقِّ تعالىٰ بجميعِ الأفعالِ]:

احتجَّ أهلُ الحقِّ بوجوهٍ[4] :

الأوَّلُ : أنَّ العبدَ لو كانَ خالقاً لأفعالِهِ لكانَ عالماً بتفاصيلِها ؛ ضرورةَ أنَّ إيجادَ الشيءِ بالقدرةِ والاختيارِ لا يكونُ إلا كذلكَ ، واللازمُ باطلٌ ؛ فإنَّ المشْيَ مِنْ موضعٍ إلىٰ موضعٍ قد يشتملُ علىٰ سَكَناتٍ مُتخلِّلةٍ وعلىٰ حركاتٍ بعضُها أسرعُ وبعضُها أبطأُ ، ولا شعورَ للماشي بذلكَ ، وليسَ هـٰذا ذهولاً عنِ العلمِ ، بل لو سُئِلَ عنها لم يعلمْ ، وهـٰذا في أظهرِ أفعالِهِ .

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٩٤) .

(٢) يعني : على العبد ، كذا في هامش (أ) دون تصحيح ، وفي « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٣٩) : (وكانوا يساعدون أهل الحق على أن لا خالقَ إلا اللهُ) .

(٣) قال العلامة أبو المعين في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٣٩) : (فزعم أن كل ما دبَّ ودرج خالق لفعله الاختياري ، فلما انتهت نوبة رئاستهم إلىٰ أبي عبد الله البصري الملقب بـ « جُعَل » . . زعم أن الخالق على الحقيقة هو العبد ، والله تعالىٰ يسمىٰ خالقاً علىٰ مجاز القول دون الحقيقة) .

(٤) مذكورة في المطولات ، فلا يردُ أن الشارح ذكر وجهين . « فرهاري » (ص٣٦٩) .

وأمَّا إذا تأمَّلْتَ في حركاتِ أعضائِهِ في المشْيِ والأخذِ والبطشِ ونحوِ ذلكَ ، وما يحتاجُ إليهِ مِنْ تحريكِ العضلاتِ وتمديدِ الأعصابِ ونحوِ ذلكَ . . فالأمرُ أظهرُ(١) .

الثاني : النصوصُ الواردةُ في ذلكَ ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات : ٩٦] أي : عملَكم ، علىٰ أنَّ (ما) مصدريةٌ ؛ لئلا يُحتاجَ إلىٰ حذفِ الضميرِ ، أو معمولَكم ، علىٰ أنَّ (ما) موصولةٌ ، ويشملُ الأفعالَ ؛ لأنَّا إذا قلنا : أفعالُ العبادِ مخلوقةٌ للهِ تعالىٰ ، أو للعبدِ . . لم نُرِدْ بالفعلِ المعنى المصدريَّ الذي هو الإيجادُ والإيقاعُ ، بلِ الحاصلَ بالمصدرِ الذي هو متعلَّقُ الإيجادِ والإيقاعِ(٢) ؛ أعني : ما يُشاهَدُ مِنَ الحركاتِ والسكناتِ مثلاً ، وللذهولِ عن هٰذهِ النكتةِ قد يُتوهَّمُ أنَّ الاستدلالَ بالآيةِ موقوفٌ علىٰ كونِ (ما) مصدريةً .

وكقولِهِ تعالىٰ : ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ١٠٢] أي : ممكنٍ ، بدلالةِ العقلِ(٣) .

وكقولِهِ تعالىٰ : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحل : ١٧] في مقامِ التمدُّحِ بالخالقيَّةِ(٤) ، وكونِها مناطاً لاستحقاقِ العبادةِ(٥) .

---

(١) ولذا قال بعض الحكماء : **من أعجب العجائب** : أن الحركة المخصوصة في العضو لا تحصل إلا بحركة عضلة مخصوصة ، ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ، ولـٰكنه إذا أراد حركة العضو تحرَّكت تلك العضلة لا غيرها من العضلات ، فسبحان الله الخفي بذاته ، والظاهر بصفاته وآياته ! « فرهاري » (ص٣٧١) .

(٢) **الحاصل بالمصدر** : هو عين الأثر الواقع من الفاعل ، أما الإيقاع نفسُهُ فهو من الاعتبارات العقلية ، فالحاصل بالمصدر معنىً وجوديٌّ ، خلافاً للمعنى المصدري الذي هو تعلق القدرة ، والتعلقات اعتباراتٌ وجودُها ذهني .

(٣) وفعل العبد شيء ممكن ، فتتعلق القدرة به تعلقاً صُلُوحياً وتنجيزيّاً .

(٤) ولو شاركه فيه لانتفت فائدة التمدُّح بالخالقية ، وفي الآية تعليم العباد مدحه تعالىٰ بهـٰذا التفرُّد .

(٥) فلا شك لو شاركه في الخالقية أحد . . لم يكن للتمدح معنىً ، ولكان غيره مستحقاً للعبادة . « فرهاري » (ص٣٧٣) .

[تعريفُ الشركِ ، وتنزيهُ المعتزلةِ عنهُ] :

لا يُقالُ : فالقائلُ بكونِ العبدِ خالقاً لأفعالِهِ يكونُ مِنَ المُشركِينَ دونَ المُوحِّدينَ[1] .

لأنَّا نقولُ : الإشراكُ : هو إثباتُ الشريكِ في الألوهيَّةِ ؛ بمعنى وجوبِ الوجودِ ؛ كما للمجوسِ ، أو بمعنى استحقاقِ العبادةِ ؛ كما لعبدةِ الأصنامِ ، والمعتزلةُ لا يُثبِتونَ ذلكَ ، بل لا يجعلونَ خالقيَّةَ العبدِ كخالقيَّةِ اللهِ تعالىٰ ؛ لافتقارِهِ إلى الأسبابِ والآلاتِ التي هي بخَلْقِ اللهِ تعالىٰ .

[تضليلُ المشايخِ للمعتزلةِ] :

إلا أنَّ مشايخَ ما وراءَ النهرِ قد بالغوا في تضليلِهم في هٰذهِ المسألةِ ؛ حتىٰ قالوا : إنَّ المجوسَ أسعدُ حالاً منهم ؛ حيثُ لم يُثبِتوا إلا شريكاً واحداً ، والمعتزلةُ أثبتوا شركاءَ لا تُحصَىٰ !!

[شُبَهُ المعتزلةِ في المسألةِ ، والردُّ عليها] :

واحتجَّتِ المعتزلةُ : بأنَّا نُفرِّقُ بالضرورةِ بينَ حركةِ الماشي وحركةِ المُرتعِشِ ؛ أنَّ الأولىٰ باختيارِهِ دونَ الثانيةِ ، وبأنَّهُ لو كانَ الكلُّ بخلْقِ اللهِ تعالىٰ لبطلَ قاعدةُ التكليفِ ، والمدحِ والذمِّ ، والثوابِ والعقابِ ، وهو ظاهرٌ[2] .

والجوابُ : أنَّ ذلكَ إنَّما يتوجَّهُ على الجبريَّةِ القائلينَ بنفْيِ الكسْبِ والاختيارِ لهُ أصلاً ، وأمَّا نحنُ فنُثبِتُهُ علىٰ ما نُحقِّقُهُ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ[3] .

---

(١) مع أن المذهب عدم تكفير المعتزلة ؛ لأنهم من أهل القبلة . « فرهاري » (ص٣٧٣) .

(٢) كما أن كلام المعتزلة في بحث الرؤية إنما يتوجَّهُ على المشبهة والمجسمة . . فكلامهم هنا يتوجَّهُ على الجبريَّة النافين لقاعدة التكليف ، أو للكسب .

(٣) سيأتي قريباً (ص ٢١٨) .

[إنَّما يُوصَفُ بأثرِ الفعلِ مَنْ قامَ بهِ]:

وقد يُمسَّكُ : بأنَّهُ لو كانَ خالقاً لأفعالِ العبادِ لكانَ هو القائمَ والقاعدَ ، والآكلَ والشاربَ ، والزانيَ والسارقَ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ !

وهٰذا جهلٌ عظيمٌ ؛ لأنَّ المُتَّصِفَ بالشيءِ مَنْ قامَ بهِ ذلكَ الشيءُ ، لا مَنْ أوجدَهُ ، أَوَلا يرونَ أنَّ اللهَ تعالىٰ هو الخالقُ للسوادِ والبياضِ وسائرِ الصفاتِ في الأجسامِ ، ولا يتَّصِفُ بذلكَ ؟!

[شبهةٌ سمعيَّةٌ]:

وربَّما يُتمسَّكُ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون : ١٤] ، ﴿ وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِي ﴾ [المائدة : ١١٠] .

والجوابُ : أنَّ الخَلْقَ ها هنا بمعنى التقديرِ(١) .

(وَهِيَ) أي : أفعالُ العبادِ (كُلُّهَا بِإِرَادَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ) قد سبقَ أنَّهما عندَنا عبارةٌ عن معنىً واحدٍ ، (وَحُكْمِهِ) لا يبعدُ أنْ يكونَ ذلكَ إشارةً إلىٰ خطابِ التكوينِ .

[تعريفُ القضاءِ]:

(وَقَضِيَّتِهِ) أي : قضائِهِ ؛ وهو عبارةٌ عنِ الفعلِ معَ زيادةِ إحكامٍ .

[تحريجةٌ : لو كانَ الكفرُ بقضائِهِ تعالىٰ لوجبَ الرضاءُ بهِ]:

لا يُقالُ : لو كانَ الكفرُ بقضاءِ اللهِ تعالىٰ لوجبَ الرضاءُ بهِ ؛ لأنَّ الرضاءَ بالقضاءِ واجبٌ ، واللازمُ باطلٌ ؛ لأنَّ الرضاءَ بالكفرِ كفرٌ .

لأنَّا نقولُ : الكفرُ مَقْضيٌّ لا قضاءٌ، والرضاءُ إنَّما يجبُ بالقضاءِ دونَ المقضيِّ(٢) .

---

(١) علىٰ حد قول زهير بن أبي سلمىٰ : (من الكامل)

فلأنتَ تفري ما خلقْتَ وبعـ ـضُ القومِ يخلقُ ثمَّ لا يفري

(٢) يريد : أن السؤال مغالطة من اشتباه القضاء بالمقضيِّ ، ولا شكَّ أنَّ القضاء تكوين ، والكفرَ =

[تعريفُ القَدَرِ] :

(وَتَقْدِيرِهِ) وهو تحديدُ كلِّ مخلوقٍ بحدِّهِ الذي يُوجَدُ ؛ مِنْ حُسْنٍ وقبحٍ ، ونفعٍ وضرٍّ ، وما يحويهِ مِنْ زمانٍ ومكانٍ[1] ، وما يترتَّبُ عليهِ مِنْ ثوابٍ أو عقابٍ .

والمقصودُ : تعميمُ إرادةِ اللهِ تعالىٰ وقدرتِهِ ؛ لما مرَّ مِنْ أنَّ الكلَّ بخَلْقِ اللهِ تعالىٰ ، وهو يستدعي القدرةَ والإرادةَ ؛ لعدمِ الإكراهِ والإجبارِ .

[تحريجةٌ : فيلزمُ علىٰ مذهبِكمُ الجبرُ] :

فإنْ قيلَ : فيكونُ الكافرُ مجبوراً في كفرِهِ والفاسقُ في فسقِهِ ، فلا يصحُّ تكليفُهما بالإيمانِ والطاعةِ .

قلنا : إنَّهُ تعالىٰ أرادَ منهما الكفرَ والفسقَ باختيارِهما ، فلا جَبْرَ[2] ، كما أنَّهُ علمَ منهما الكفرَ والفسقَ بالاختيارِ[3] ، ولم يلزمْ تكليفُ المُحالِ .

والمعتزلةُ أنكروا إرادةَ اللهِ تعالىٰ للشرورِ والقبائحِ[4] ؛ حتىٰ قالوا : إنَّهُ تعالىٰ

= مكوَّن ، والتكوين غير المكوَّن ، والرضاء إنما يجب بالتكوين فقط . « فرهاري » (ص٣٧٧) ، وكلمة (الرضاء) رسمت بالهمز في جميع النسخ المعتمدة .

(١) قوله : (يحويه) أي : يحيط ، والضمير المستتر في (يحويه) عائد إلىٰ (ما) ، والضمير البارز إلى المخلوق . « رمضان » (ص١٨٨) .

(٢) أي : أراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده ، فتكون إرادته الأزلية تابعة للاختيار الحادث ، ولا بُعدَ فيه لمن أحاط علمُهُ بالحادث الآتي ؛ كمن علم اختيار عبده غداً ، فاختار مختاره . « رمضان » (ص١٨٩) .

(٣) ولا شكَّ أن تغيُّر علمه محال . « فرهاري » (ص٣٧٩) .

(٤) **واستدلَّ بعضهم عليه بقوله تعالىٰ** : ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾ [غافر : ٣١] ، **وأهل اللغة يقولون** : إذا قال رجل لآخر : لا أريد ظلمك . . **كان معناه** : لا أريد أن تُظلم أنت ، من غير تعيين الفاعل ، وإذا قال : لا أريد ظلماً لك . . **كان معناه** : لا أريد أن أظلمك ، ثم بغداديو المعتزلة لا يصفون الله بإرادة حقيقية كما هو مشهور مذهبهم ، بل يتأوّلونها بالفعل ، **وعليه يكون المعنىٰ عندهم** : وما ظلم الله ظلماً ، وهـٰكذا نقول ، فلم يكن في الآية حجة لهم ، وانظر « **تبصرة الأدلة** » (٢/ ٧١١) .

أرادَ مِنَ الكافرِ والفاسقِ إيمانَهُ وطاعتَهُ ، لا كفرَهُ ومعصيتَهُ ، زعماً منهم أنَّ إرادة القبيحِ قبيحةٌ كخلقِهِ وإيجادِهِ .

ونحنُ نمنعُ ذلكَ ، بلِ القبيحُ كسبُ القبيحِ والاتِّصافُ بهِ .

فعندَهم يكونُ أكثرُ ما يقعُ مِنْ أفعالِ العبادِ على خلافِ إرادتِهِ تعالىٰ ، وهٰذا شنيعٌ جداً .

[خبرانِ في شناعةِ قولِ المعتزلةِ] :

حُكِيَ عن عمرِو بنِ عبيدٍ أنَّهُ قالَ : ما ألزمَني أحدٌ مثلَ ما ألزمَني مجوسيٌّ كانَ معي في السفينةِ ، فقلتُ لهُ : لِمَ لا تُسلِمُ ؟ فقالَ : إنَّ اللهَ لم يُرِدْ إسلامي ، فإذا أرادَ إسلامي أسلمتُ ، فقلتُ للمجوسيِّ : إنَّ اللهَ تعالىٰ يُريدُ إسلامَكَ ، ولٰكنَّ الشياطينَ لا يتركونَكَ ، فقالَ المجوسيُّ : فأنا أكونُ معَ الشريكِ الأغلبِ ![1] .

وحُكِيَ أنَّ القاضيَ عبدَ الجبَّارِ الهمَذانيَّ دخلَ على الصاحبِ بنِ عبَّادٍ وعندَهُ الأستاذُ أبو إسحاقَ الإسفراينيُّ ، فلمَّا رأى الأستاذَ قالَ : سبحانَ مَنْ تنزَّهَ عنِ الفحشاءِ ! فقالَ الأستاذُ على الفورِ : سبحانَ مَنْ لا يجري في ملكِهِ إلا ما يشاءُ ![2] .

---

(١) رواه ابن قتيبة في « عيون الأخبار » (٢/ ١٥٧) دون ذكر عمرو بن عبيد .

(٢) كذا في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٤/ ٢٦١) وزاد : (فقال عبد الجبار : أفيشاء ربنا أن يُعصىٰ ؟! فقال الأستاذ : أيعصىٰ ربنا قهراً ؟! فقال عبد الجبار : أفرأيت إن منعني الهدىٰ وقضىٰ عليَّ بالردىٰ . . أحسنَ إليَّ أم أسا ؟ فقال الأستاذ : إن كان منعك ما هو لك فقد أسا ، وإن منعك ما هو له فيختص برحمته من يشا ، فانقطع عبد الجبار) .
وفي جميع النسخ المعتمدة وعامة نسخ الاستئناس : (الهمداني) بدل (الهمذاني) ، وأثبت الصواب من نسخة واحدة من نسخ الاستئناس .
ولا شك أن كلاً من عمرو بن عبيد والقاضي المعتزلي قد أخطأا خطأً جسيماً فيما ذهبا إليه ، ومع هٰذا يقال : كانا متشرِّعَين على الجملة ، وقد قال الإمام الرازي في « مفاتيح الغيب » (١٣/ ١٥٥) : (**واعلم يا أخي** : أن الكل لا يحاولون إلا التقديس والتعظيم ، وسمعت الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رحمه الله قال : سمعت الشيخ أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري يقول : نظر أهل السنة على تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ، ونظر المعتزلة على تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي ، فإذا تأمَّلت علمت أن=

والمعتزلةُ اعتقدوا أنَّ الأمرَ يستلزمُ الإرادةَ ، والنهيَ عدمَ الإرادةِ ، فجعلوا إيمانَ الكافرِ مراداً وكفرَهُ غيرَ مرادٍ ، ونحنُ نعلمُ أنَّ الشيءَ قد لا يكونُ مراداً ويُؤمَرُ بهِ ، وقد يكونُ مراداً ويُنهىٰ عنهُ ؛ لحِكَمٍ ومصالحَ يُحيطُ بها علمُ اللهِ تعالىٰ ، أو لأنَّهُ ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾ [الأنبياء : ٢٣] ، ألا يُرىٰ أنَّ السيِّدَ إذا أرادَ أنْ يُظهِرَ على الحاضرينَ عصيانَ عبدِهِ يأمرُهُ بالشيءِ ولا يريدُهُ منهُ ؟!

وقد يُتمسَّكُ مِنَ الجانبينِ بالآياتِ ، وبابُ التأويلِ مفتوحٌ على الفريقينِ[١] .

[الردُّ على المجبرةِ] :

(وَلِلْعِبَادِ أَفْعَالٌ ٱخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُونَ بِهَا) إنْ كانَتْ طاعةً (وَيُعَاقَبُونَ عَلَيْهَا) إنْ كانَتْ معصيةً ، لا كما زعمَتِ الجبريَّةُ أنَّهُ لا فعلَ للعبدِ أصلاً[٢] ، وأنَّ حركاتِهِ بمنزلةِ حركاتِ الجماداتِ ، لا قدرةَ للعبدِ عليها ولا قَصْدَ ولا اختيارَ .

وهٰذا باطلٌ ؛ لأنَّا نُفرِّقُ بالضرورةِ بينَ حركةِ البطشِ وحركةِ الارتعاشِ ، ونعلمُ أنَّ الأوَّلَ باختيارِهِ دونَ الثاني ، ولأنَّهُ لو لم يكنْ للعبدِ فعلٌ أصلاً لَمَا صحَّ تكليفُهُ ، ولا ترتُّبُ استحقاقِ الثوابِ والعقابِ على أفعالِهِ ، ولا إسنادُ الأفعالِ التي تقتضي

= أحداً لم يصفِ الله إلا بالتعظيم ، والإجلال والتقديس والتنزيه ، ولكن منهم من أخطأ ، ومنهم من أصاب ، ورجاء الكلِّ متعلِّقٌ بهٰذه الكلمة ؛ وهي قوله : ﴿ وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ ﴾ [الأنعام : ١٣٣]) .

(١) كقوله سبحانه : ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [النحل : ٩٣] ، وقوله له الحكمُ : ﴿ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ﴾ [فصلت : ٤٠] ، وكقوله سبحانه : ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ [البقرة : ٧] ، وقوله : ﴿ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾ [المجادلة : ٢٢] ، وقوله له الحكم : ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف : ٢٩] ، وما كان محكماً عند فريق فهو متشابه عند مخالفيه .

(٢) ورئيس الجبرية : جهم بن صفوان الترمذي ، قال : إضافة الفعل إلى الخلق مجاز على حسب ما يضاف إليه الشيء إلى محلِّه ، لا إلى محصله ، وعندهم قولك : جاء زيد ، وذهب عمرو . . كقولك : طال الغلام ، وابيضَّ الشعر . « رمضان » (ص١٩٢) .

وقال السيد السند في « التعريفات » (ص ٧٤) : (والجبرية اثنتان : متوسطة تثبت للعبد كسباً في الفعل ؛ كالأشعرية ، وخالصة لا تثبت ؛ كالجهمية) .

سابقيَّةَ القصدِ والاختيارِ إليهِ على سبيلِ الحقيقةِ ؛ مثلُ : صلَّى ، وصامَ ، وكتبَ ، بخلافِ مثلِ : طالَ الغلامُ ، واسودَّ لونُهُ .

والنصوصُ القطعيَّةُ تنفي ذلكَ[1] ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ [الواقعة : ٢٤] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ [الكهف : ٢٩] إلىٰ غيرِ ذلكَ .

[تحريجةٌ : يلزمُ عن علمِهِ تعالى الجبرُ]:

فإنْ قيلَ : بعدَ تعميمِ علمِ اللهِ تعالىٰ وإرادتِهِ . . الجبرُ لازمٌ قطعاً ؛ لأنَّهما إمَّا أنْ يتعلَّقا بوجودِ الفعلِ فيجبَ ، أو بعدمِهِ فيمتنعَ ، ولا اختيارَ معَ الوجوبِ والامتناعِ !

قلنا : اللهُ يعلمُ ويريدُ أنَّ العبدَ يفعلُهُ أو يتركُهُ باختيارِهِ ، فلا إشكالَ[2] .

[تحريجةٌ : الأشياءُ بعلمِ اللهِ تعالىٰ واجبةٌ أو مستحيلةٌ]:

فإنْ قيلَ : فيكونُ فعلُهُ الاختياريُّ واجباً أو مُمتنِعاً ، وهـٰذا يُنافي الاختيارَ .

قلنا : ممنوعٌ ؛ فإنَّ الوجوبَ بالاختيارِ مُحقِّقٌ للاختيارِ لا مُنافٍ[3] .

وأيضاً : منقوضٌ بأفعالِ الباريِّ تعالىٰ جلَّ ذكرُهُ[4] .

---

(١) أي : تنفي ألا يكون لقدرة العبد تأثير للأفعال الاختيارية . « رمضان » (ص١٩٣) .

(٢) لا يتصوَّر الإجبار في العبد إلا إن صادم إرادتَهُ ، **وعلم أنه حتمٌ عليه** لا يمكنه خلافُهُ ، وهـٰذان أمران لا يجدُهما جاحدٌ أو فاسق عند احتجاجِهِ بالقدر ، ولا سيما قبل الفعل ، ولن تجد أدلَّ علىٰ كونك مختاراً وأنت متصرفٌ بيد القدرة . . كوجدانك حرية في الحركتين المتقابلتين منك . وما لم تجد ذلك . . فهـٰذا خارج عن طور التكليف ، قال العلامة رمضان أفندي في « حاشيته » (ص١٩٤) : (إن عادة الله تعالىٰ جارية علىٰ أن علمه وإرادته يتعلقان بالفعل والترك علىٰ وفق اختيار العبد ؛ فإن اختار العبد الفعل تعلق علم الله وإرادته ، وإن اختار الترك تعلق علم الله وإرادته ، فلا يلزم الجبر الذي ذكرتم) .

(٣) فيجوز أن يكون الأثر الصادر عن الفاعل بالاختيار . . واجباً بالاختيار . « رمضان » (ص١٩٤) ، **فالممكن لا يصير واجباً أبداً** ؛ لأن الممكن هو الذي ليس وجوده من ذاته ، فقعود القاعد لا يخرج القيام منه عن كونه ممكناً في حال القعود ؛ إنما يخرجه عن إمكان القيام بشرط القعود . « بقاعي » (ص٣٥٧) .

(٤) **والحاصل** : أنه لو تمَّ دليلكم لزم أن يكون الواجب تعالىٰ مجبوراً في أفعاله ؛ إذ قد تعلق علمه=

[تحريجةٌ : لا يكونُ العبدُ فاعلاً لأنَّهُ لا يُوجِدُ أفعالَهُ] :

فإنْ قيلَ : لا معنىٰ لكونِ العبدِ فاعلاً بالاختيارِ إلا كونُهُ مُوجِداً لأفعالِهِ بالقصْدِ والإرادةِ ، وقد سبقَ أنَّ اللهَ تعالىٰ مُستقِلٌّ بخلْقِ الأفعالِ وإيجادِها ، ومعلومٌ أنَّ المقدورَ الواحدَ لا يدخلُ تحتَ قدرتينِ مُستقلَّتينِ[1] .

قلنا : لا كلامَ في قوَّةِ هـٰذا الكلامِ ومتانتِهِ ، إلا أنَّهُ لمَّا ثبتَ بالبرهانِ أنَّ الخالقَ هو اللهُ تعالىٰ ، وبالضرورةِ أنَّ لقدرةِ العبدِ وإرادتِهِ مدخلاً في بعضِ الأفعالِ كحركةِ البطشِ ، دونَ البعضِ كحركةِ الارتعاشِ . . احتجْنا في التفصِّي عن هـٰذا المضيقِ إلى القولِ بأنَّ اللهَ تعالىٰ خالقٌ ، والعبدَ كاسبٌ[2] .

[تحقيقُ معنى الكسبِ والخَلْقِ] :

وتحقيقُهُ : أنَّ صرفَ العبدِ قدرتَهُ وإرادتَهُ إلى الفعلِ . . كسبٌ ، وإيجادَ اللهِ تعالى الفعلَ عَقِيبَ ذلكَ . . خَلْقٌ ، والمقدورُ الواحدُ داخلٌ تحتَ قدرتينِ ، لـٰكنْ بجهتينِ مختلفتينِ ، فالفعلُ مقدورُ اللهِ تعالىٰ بجهةِ الإيجادِ ، ومقدورُ العبدِ بجهةِ الكسبِ[3] ، وهـٰذا القدْرُ مِنَ المعنىٰ ضروريٌّ ، وإنْ لم نقدرْ علىٰ أزيدَ مِنْ ذلكَ في

= وإرادته في الأزل بصدورها عنه ، فلو كان تعلقهما بصدور الفعل سالباً للاختيار . . لزم الجبر في الواجب ، وهو باطل إجماعاً من الطرفين . « فرهاري » (ص٣٨٨) .

(١) فيلزم أحد الأمرين : إما عدم كون العبد فاعلاً بالاختيار لأن الله خالق أفعاله ، أو عدم كون الله تعالىٰ خالقاً لأفعال العباد ؛ لأن العبد مختار . « فرهاري » (ص٣٨٩) ، وقد جُعل بعضه عنده متناً ، وليس في النسخ المعتمدة .

(٢) التفصِّي : الخلاص ، والمضيق هنا : اجتماع النقيضين .

(٣) إن قيل : تعلق إرادة العبد بأحد المقدورين يكون بمرجِّح ، فإن كان من عند الله تعالىٰ لزم الإجبار ، أو من عند العبد لزم الاستقلال . . فيقال : الإرادة صفة من شأنها الترجيح كما في الإرادة القديمة ، فإن قيل : الإرادة الحادثة حدوثُها إن كان من الله لزم الإجبار ، أو من العبد لزم التسلسل . . فيقال : من الله تعالىٰ ولا إجبار ؛ فأفعال الله تعالىٰ صادرة عنه بالاختيار ولا اختيار له تعالىٰ في وجود إرادته وقدرته ، فإن قيل : تعلُّقُ الإرادة الحادثة ممكن ، والممكن مستند للواجب . . فيقال : التعلق أمر اعتباري أو حال ، والحاجة للموجد تكون للموجودات ، =

تلخيصِ العبارةِ المُفصِحَةِ عن تحقيقِ كونِ فعْلِ العبدِ بخَلْقِ اللهِ تعالىٰ وإيجادِهِ معَ ما فيهِ للعبدِ مِنَ القدرةِ والاختيارِ .

ولهم في الفرقِ بينَهما عباراتٌ : مثلُ : إنَّ الكسْبَ وقعَ بآلةٍ ، والخَلْقَ لا بآلةٍ ، والكسْبَ مقدورٌ وقعَ في محلِّ قدرتِهِ ، والخَلْقَ لا في محلِّ قدرتِهِ ، والكسْبَ لا يصحُّ انفرادُ القادرِ بهِ ، والخَلْقَ يصحُّ[1] .

[تحريجةٌ : كلامُكم يُوافِقُ مذهبَ القدريةِ] :

فإنْ قيلَ : فقد أثبتُّم ما نسبتُم إلى المعتزلةِ مِنْ إثباتِ الشِّرْكةِ .

قلنا : الشِّرْكةُ أنْ يجتمعَ اثنانِ علىٰ شيءٍ وينفردَ كلٌّ منهما بما هو لهُ دونَ الآخرِ ؛ كشركاءِ القريةِ والمحلَّةِ ، وكما إذا جُعِلَ العبدُ خالقاً لأفعالِهِ والصانعُ خالقاً لسائرِ الأعراضِ والأجسامِ ، بخلافِ ما إذا أُضيفَ أمرٌ إلىٰ شيئينِ بجهتينِ مختلفتينِ ؛ كالأرضِ تكونُ مُلْكاً للهِ تعالىٰ بجهةِ التخليقِ ، وللعبادِ بجهةِ ثبوتِ التصرُّفِ ، وكفعلِ العبدِ يُنسَبُ إلى اللهِ تعالىٰ بجهةِ الخَلْقِ ، وإلى العبدِ بجهةِ الكسْبِ .

[تحريجةٌ : كما أنَّ خَلْقَ القبيحِ لا يقبحُ مِنَ اللهِ تعالىٰ . . لا يقبحُ كسبُهُ مِنَ العبدِ] :

فإنْ قيلَ : فكيفَ كانَ كسْبُ القبيحِ قبيحاً وسَفَهاً مُوجِباً لاستحقاقِ الذمِّ والعقابِ بخلافِ خَلْقِهِ ؟

= لا للمعدومات أو الأحوال .

قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٣٩٠) بعد ما سبق ملخصه : (والأحسن : السكوت ؛ فقد جاء في الحديث النهي عن البحث في القدر ، وصرَّح غير واحد من الأكابر بأن حقيقة هـٰذه المسألة مما استأثره الله سبحانه بعلمه ، وفي كلام الشارح إيماءٌ بذلك) ، وهو حقٌّ عند عدم الداعية والحاجة .

(١) كذا في « التمهيد » (ص٧١) للعلامة أبي المعين النسفي ، وقد عرَّف العلامة الشارح الكسب في « تهذيب المنطق والكلام » (ص٨٨) فقال : (هو أمرٌ إضافي يجب من العبد ولا يوجب وجود المقدور ، بل اتصافَ الفاعل به ؛ وذلك كتعيين أحد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة) .

قلنا : لأنَّهُ قد ثبتَ أنَّ الخالقَ حكيمٌ[1] ، لا يخلقُ شيئاً إلا ولهُ عاقبةٌ حميدةٌ وإنْ لم نطَّلعْ عليها ، فجزمْنا بأنَّ ما نستقبحُهُ مِنَ الأفعالِ قد يكونُ لهُ فيها حِكَمٌ ومصالحُ ؛ كما في خَلْقِ الأجسامِ الخبيثةِ الضارَّةِ المُؤلِمةِ[2] ، بخلافِ الكاسبِ ؛ فإنَّهُ قد يفعلُ الحسنَ ، وقد يفعلُ القبيحَ ، فجعلْنا كسْبَهُ للقبيحِ معَ ورودِ النهْيِ عنهُ قبيحاً سفهاً ، مُوجِباً لاستحقاقِ الذمِّ والعقابِ .

[الحسنُ والقبحُ مِنْ أفعالِ العبادِ] :

(وَٱلْحَسَنُ مِنْهَا) أي : مِنْ أفعالِ العبادِ ؛ وهو ما يكونُ متعلَّقَ المدحِ في العاجلِ ، والثوابِ في الآجلِ ، والأحسنُ أنْ يُفسَّرَ : بما لا يكونُ متعلَّقاً للذمِّ والعقابِ ؛ ليشملَ المباحَ[3] .

(بِرِضَاءِ ٱللهِ تَعَالَىٰ) أي : إرادتِهِ مِنْ غيرِ اعتراضٍ .

(وَٱلْقَبِيحُ مِنْهَا) وهو ما يكونُ متعلَّقَ الذمِّ في العاجلِ ، والعقابِ في الآجلِ . . (لَيْسَ بِرِضَائِهِ) لما عليهِ مِنَ الاعتراضِ ، قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ [الزمر : ٧] يعني : أنَّ الإرادةَ والمشيئةَ والتقديرَ يتعلَّقُ بالكلِّ ، والرضاءَ والمحبةَ والأمرَ لا يتعلَّقُ إلا بالحسنِ دونَ القبيحِ .

* * *

---

(١) هـٰذا بعد تسليم حكْمِ العقل بالحسن والقبح في الجملة ، وإلا فقد ثبت الحسن والقبح في الكسب شرعاً ، ولم يثبت ذلك في الخالق . « كستلي » (ص١١٩) .
ثم صفة الحكمة من الصفات الواجب إثباتها عند السادة الماتريدية ، ومعناها : ما له عاقبة حميدة ، ويقابلها السفهُ ؛ وهو ما خلا عن العاقبة الحميدة ، ومرجعها عند السادة الأشاعرة لصفة العلم ، أو هي صفة فعل بمعنى الإتقان ، وانظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٣٨٤) .

(٢) سُئل بعض الأكابر : ما الفائدة من خلق الكافر ؟ قال : فائدتان لا توجدان في الأنبياء عليهم السلام ؛ قاتلُهُ غازٍ ، ومقتولُهُ شهيد . « فرهاوي » (ص٣٩٢) ، وفي كلام العلامة الشارح موافقة لمذهب السادة الماتريدية ؛ من كون رعاية الأصلح الذي هو أوفق بالحكمة واجباً من الله تعالىٰ ، لا واجباً عليه .

(٣) فإن الأكثرين علىٰ أن المباح من قبيل الحسن ، وهو أيضاً برضاء الله تعالىٰ . «كستلي» (ص١١٩) .

الكلام في الاستطاعة [1]

(وَٱلِاسْتِطَاعَةُ مَعَ ٱلْفِعْلِ)[2] خلافاً للمعتزلةِ[3] .

[المعنى الأولُ للقدرةِ الحادثةِ]:

(وَهِيَ حَقِيقَةُ ٱلْقُدْرَةِ ٱلَّتِي يَكُونُ بِهَا ٱلْفِعْلُ) إشارةً إلىٰ ما ذكرَهُ صاحبُ « التبصرةِ » مِنْ أنَّها عَرَضٌ يخلقُهُ اللهُ تعالىٰ في الحيوانِ يفعلُ بهِ الأفعالَ الاختياريَّةَ ، وهي علَّةٌ للفعلِ[4] ، والجمهورُ علىٰ أنَّها شرطٌ لأداءِ الفعلِ لا علَّةٌ .

وبالجملةِ[5] : هي صفةٌ يخلقُها اللهُ تعالىٰ عندَ قصْدِ اكتسابِ الفعلِ بعدَ سلامةِ الأسبابِ والآلاتِ ، فإنْ قصدَ فعلَ الخيرِ خلقَ اللهُ تعالىٰ قدرة فعلِ الخيرِ ، وإنْ قصدَ فعلَ الشرِّ خلقَ اللهُ تعالىٰ قدرةَ فعلِ الشرِّ[6] ، فكانَ هو المُضيِّعَ لقدرةِ فعلِ الخيرِ ،

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٤١) .

(٢) الاستطاعة، والقوة، والقدرة، والطاقة، والوسع: أسماء متقاربة عند أهل اللغة ، مترادفة عند المتكلمين . « رمضان » (ص٢٠٠) ، وكذا ذكر في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٤١) .

(٣) قال العلامة أبو المعين النسفي في « التمهيد » (ص٦٠) : (**فزعمت المعتزلة** : أن تدبير الله تعالىٰ عنها ـ أي : أفعال العباد ـ منقطع ، والخلق هم الذين يتولَّون إخراجها من العدم إلى الوجود ، وإحداثها وإيجادها واختراعها ؛ **إذ معنىٰ هـٰذه الألفاظ كلها** : الإخراجُ من العدم إلى الوجود) ، وقال العلامة الشارح في « تهذيب المنطق والكلام » (ص٨٨) : (ولزمهم كون كل حيوان خالقاً) .

(٤) تبصرة الأدلة (٢/ ٥٤١) ، ولم يجعلها الجمهور علة ؛ لأنها ليست من إحدى العلل الأربع ؛ الفاعلية ، والقابلية ، والصورية ، والغائية .

(٥) أي : سواء كانت شرطاً أو علة . « فرهاري » (ص٣٩٥) .

(٦) وعند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى الاستطاعةُ واحدةٌ وصالحة للضدين ، كذا قال إمام الهدىٰ أبو منصور في « شرح الفقه الأكبر » (ص١٣) ، وأكثر كلام الإمام أبي منصور يدلُّ ـ كما ذكر الشارح هنا ـ أنه يميل إلىٰ أنها لا تصلح للضدين ، وانظر « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٤٥) .

فيستحقُّ الذمَّ والعقابَ ؛ ولهـٰذا ذمَّ الكافرينَ بأنَّهم لا يستطيعونَ السمعَ[1] .

وإذا كانَتِ الاستطاعةُ عَرَضاً وجبَ أنْ تكونَ مقارنةً للفعلِ بالزمانِ، لا سابقةً عليهِ، وإلا لزمَ وقوعُ الفعلِ بلا استطاعةٍ وقدرةٍ عليه ؛ لما مرَّ مِن امتناعِ بقاءِ الأعراضِ .

[**تحريجةٌ : لِمَ لا تكونُ هناكَ قُدَرٌ تُوجَدُ وتفنىٰ كالأعراضِ ؟**] :

فإنْ قيلَ : لو سُلِّمَ استحالةُ بقاءِ الأعراضِ فلا نزاعَ في إمكانِ تجدُّدِ الأمثالِ عَقيبَ الزوالِ ، فمِنْ أينَ يلزمُ وقوعُ الفعلِ بدونِ القدرةِ ؟

قلنا : إنَّما ندَّعي لزومَ ذلكَ إذا كانَتِ القدرةُ التي بها الفعلُ هي القدرةَ السابقةَ[2] ، وأمَّا إذا جعلتُموها المثلَ المُتجدِّدَ المُقارِنَ . . فقدِ اعترفتُم بأنَّ القدرةَ التي بها الفعلُ لا تكونُ إلا مُقارِنةً[3] ، ثم إنِ ادَّعيتُم أنَّهُ لا بدَّ لها مِنْ أمثالٍ سابقةٍ حتىٰ لا يمكنَ الفعلُ بأوَّلِ ما يحدثُ مِنَ القدرةِ . . فعليكمُ البيانُ .

وأمَّا ما يُقالُ[4] : لو فرضنا بقاءَ القدرةِ السابقةِ إلىٰ آنِ الفعلِ ؛ إمَّا بتجدُّدِ الأمثالِ ، وإمَّا باستقامةِ بقاءِ الأعراضِ : فإنْ قالوا بجوازِ وجودِ الفعلِ بها في الحالةِ الأولىٰ . . فقد تركوا مذهبَهم ؛ حيثُ جوَّزوا مُقارَنةَ الفعلِ القدرةَ ، وإنْ قالوا بامتناعِهِ لزمَ التحكُّمُ والترجيحُ بلا مُرجِّحٍ ؛ إذِ القدرةُ بحالِها لم تتغيَّرْ[5] ، ولم

---

(1) في نحو قوله سبحانه : ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ [هود : ٢٠] إذ المراد : نفي حقيقة القدرة ، لا نفي الأسباب والآلات ؛ لأنها كانت ثابتة لهم ، وإنما المنفي عنهم حقيقة القدرة التي يتعلق الفعل بها ؛ أي : يضيعون الاستطاعة للسمع ؛ إذ الذم يلحق بانعدام حقيقة القدرة ، وانعدام حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم ؛ لاشتغالهم بضد ما أمرهم ؛ أي : لا يقصدون كلام الله تعالىٰ علىٰ وجه التأمُّل ، بل يستمعون علىٰ وجه العناد والإنكار . « رمضان » (ص٢٠١) .

(2) ولا شكَّ في اللزوم حينئذ ؛ لأن القدرة السابقة قد انعدمت . « فرهاري » (ص٣٩٦) .

(3) فثبت : أن القدرة مع الفعل ، أما الأمثال السابقة فوجودها وعدمها سواء بالنسبة إلى الفعل . « فرهاري » (ص٣٩٧) .

(4) في جواب السؤال السابق ، وهو للعلامة أبي المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٧٣) .

(5) يعني : لم تكن ضعيفة أولاً ، ثم قويت ثانياً ، سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد أو غيره . « رمضان » (ص٢٠٢) .

يحدثْ فيها معنىً ؛ لاستحالةِ ذلكَ على الأعراضِ ، فلِمَ صارَ الفعلُ بها في الحالةِ الثانيةِ واجباً ، وفي الحالةِ الأولىٰ ممتنعاً ؟!

ففيهِ نظرٌ[1] ؛ لأنَّ القائلينَ بكونِ الاستطاعةِ قبلَ الفعلِ لا يقولونَ بامتناعِ المُقارَنةِ الزمانيَّةِ ، وبأنَّ كلَّ فعلٍ يجبُ أنْ يكونَ بقدرةٍ سابقةٍ عليهِ بالزمانِ ألبتةَ حتىٰ يمتنعَ حدوثُ الفعلِ في زمانِ حدوثِ القدرةِ مقرونةً بجميعِ الشرائطِ ، ولأنَّهُ يجوزُ أنْ يمتنعَ الفعلُ في الحالةِ الأولىٰ لانتفاءِ شرطٍ أو وجودِ مانعٍ ، ويجبُ في الثانيةِ لتمامِ الشرائطِ ، معَ أنَّ القدرةَ التي هي صفةُ القادرِ في الحالينِ على السواءِ[2] .

[مذهبٌ ثالثٌ في تقدُّمِ القُدَرِ على الأفعالِ]:

ومِنْ ها هنا : ذهبَ بعضُهم إلىٰ أنَّهُ إنْ أُريدَ بالاستطاعةِ القدرةُ المستجمعةُ لجميعِ شرائطِ التأثيرِ . . فالحقُّ أنَّها معَ الفعلِ ، وإلا فقبلَهُ[3] ، وأمَّا امتناعُ بقاءِ الأعراضِ فمبنيٌّ علىٰ مُقدِّماتٍ صعبةِ البيانِ ؛ وهي : أنَّ بقاءَ الشيءِ أمرٌ مُحقَّقٌ زائدٌ عليهِ ، وأنَّهُ يمتنعُ قيامُ العرضِ بالعرضِ ، وأنَّهُ يمتنعُ قيامُهما معاً بالمحلِّ[4] .

[المعنى الثاني للقدرةِ الحادثةِ]:

ولمَّا استدلَّ القائلونَ بكونِ الاستطاعةِ قبلَ الفعلِ بأنَّ التكليفَ حاصلٌ قبلَ

---

(١) هنا وقع جواب (أما ما يقال) المتقدم .

(٢) فلا يلزم قيام العرض ؛ لأن الشرط والمانع ليسا من أوصاف القدرة . « فرهاري » (ص٣٩٨) .

(٣) **المراد بالبعض هنا** : هو الإمام الرازي ، ذكر ذلك في « معالم أصول الدين » (ص١٠٦) حيث قال : (**قول من يقول** : الاستطاعة قبل الفعل . . صحيح من حيث إن ذلك المزاجَ المعتدلَ سابقٌ ، **وقول من يقول** : الاستطاعة مع الفعل . . صحيح من حيث إن عند حصول مجموع القدرة والداعي الذي هو المؤثِّر التامُّ يجب حصول الفعل معه) ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٣٩٨) : (وهو مختار الشارح رحمه الله تعالىٰ في « التهذيب ») ، وعند العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٣٦٧) : (وهـٰذا الذي قاله الإمام لا يرتضيه الشارح) .

(٤) وهـٰذه المقدمات الثلاث غير برهانية وغير مسلمة عند كثيرين .

الفعلِ ؛ ضرورةَ أنَّ الكافرَ مُكلَّفٌ بالإيمانِ ، وتاركَ الصلاةِ مُكلَّفٌ بها بعدَ دخولِ الوقتِ ، فلو لم تكنِ الاستطاعةُ مُتحقِّقةً حينئذٍ لزمَ تكليفُ العاجزِ ، وهو باطلٌ . . أشارَ إلى الجوابِ بقولِهِ :

(وَيَقَعُ هَـٰذَا ٱلِٱسْمُ) يعني : لفظَ الاستطاعةِ (عَلَىٰ سَلَامَةِ ٱلْأَسْبَابِ وَٱلْآلَاتِ وَٱلْجَوَارِحِ) كما في قولِهِ تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران : ٩٧] [١] .

[تحريجةٌ : تفسيرُ الاستطاعةِ بسلامةِ الأسبابِ والآلاتِ لا يصحُّ] :

فإنْ قيلَ : الاستطاعةُ صفةُ المُكلَّفِ ، وسلامةُ الأسبابِ والآلاتِ ليسَتْ صفةً لهُ ، فكيفَ يصحُّ تفسيرُها بها ؟

قلنا : المرادُ سلامةُ أسبابِهِ وآلاتِهِ ، والمُكلَّفُ كما يتَّصفُ بالاستطاعةِ يتَّصفُ بذلكَ ؛ حيثُ يُقالُ : هو ذو سلامةِ أسبابٍ ، إلا أنَّهُ لتركُّبِهِ لا يُشتَقُّ منهُ اسمُ فاعلٍ يُحمَلُ عليهِ ، بخلافِ الاستطاعةِ [٢] .

[سلامةُ الأسبابِ والآلاتِ والجوارحِ . . لا بدَّ منها لصحةِ التكليفِ] :

(وَصِحَّةُ ٱلتَّكْلِيفِ تَعْتَمِدُ عَلَىٰ هَـٰذِهِ ٱلِٱسْتِطَاعَةِ) التي هي سلامةُ الأسبابِ والآلاتِ ، لا الاستطاعةِ بالمعنى الأوَّلِ [٣] .

فإنْ أُريدَ بالعجزِ عدمُ الاستطاعةِ بالمعنى الأولِ . . فلا نُسلِّمُ استحالةَ تكليفِ العاجزِ ، وإنْ أُريدَ بالمعنى الثاني . . فلا نُسلِّمُ لزومَهُ ؛ لجوازِ أنْ يحصلَ قبلَ الفعلِ

---

(١) فالقدرة الحادثة تطلق على المقارنة للفعل ، وعلى التي قبل الفعل ؛ وهي المعبَّرُ عنها : بسلامة أسباب الفعل ، وسلامة الآلات ؛ وهي جمع آلة ؛ واسطة بين الفاعل ومنفعله كالسكين للقاطع ، وسلامة الجوارح ؛ أي : الكواسب .

(٢) فيقال : هو مستطيع ، وفي هامش (د) : (وفيه نظر ؛ لأنه يجوز أن يشتق منه اسم فاعل ؛ بأن يقال : سليمٌ أسبابُهُ) .

(٣) تقدم قريباً (ص ٢٢٣) ، وهي القدرة المقارنة للفعل المكلَّفِ به .

سلامةُ الأسبابِ والآلاتِ وإنْ لم تحصلْ حقيقةُ القدرةِ التي بها الفعلُ .

[القدرةُ على الخيرِ والشرِّ واحدةٌ عندَ الإمامِ أبي حنيفةَ]:

وقد يُجابُ : بأنَّ القدرةَ صالحةٌ للضدَّينِ عندَ أبي حنيفةَ رحمَهُ اللهُ ؛ حتىٰ إنَّ القدرةَ المصروفةَ إلى الكفرِ هي بعينِها القدرةُ التي تُصرَفُ إلى الإيمانِ ، لا اختلافَ إلا في التعلُّقِ ، وهو لا يُوجِبُ الاختلافَ في نفسِ القدرةِ ؛ فالكافرُ قادرٌ على الإيمانِ المُكلَّفِ بهِ ، إلا أنَّهُ صرفَ قدرتَهُ إلى الكفرِ وضيَّعَ باختيارِهِ صرفَها إلى الإيمانِ ، فاستحقَّ الذمَّ والعقابَ[1] .

ولا يخفىٰ أنَّ في هـٰذا الجوابِ تسليماً لكونِ القدرةِ قبلَ الفعلِ ؛ لأنَّ القدرةَ على الإيمانِ في حالِ الكفرِ تكونُ قبلَ الإيمانِ لا محالةَ .

فإنْ أُجيبَ : بأنَّ المرادَ أنَّ القدرةَ وإنْ صلحَتْ للضدَّينِ لـٰكنَّها مِنْ حيثُ التعلُّقُ بأحدِهما لا تكونُ إلا معَهُ[2] ؛ حتىٰ إنَّ ما يلزمُ مقارنتَها للفعلِ هي القدرةُ المُتعلِّقةُ بالفعلِ ، وما يلزمُ مقارنتَها للتركِ هي القدرةُ المُتعلِّقةُ بهِ ، وأمَّا نفْسُ القدرةِ فقد تكونُ مُتقدِّمةً مُتعلِّقةً بالضدَّينِ .

قلنا : هـٰذا ممَّا لا يُتصوَّرُ فيهِ نزاعٌ ، بل هو لغْوٌ مِنَ الكلامِ[3] ، فليُتأمَّلْ .

* * *

---

(١) كذا في « شرح الفقه الأكبر » للإمام أبي منصور الماتريدي (ص١٣) ، ولـٰكن نبَّهَ في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٤٥) أن الإمام الماتريدي لا يميل إلىٰ هـٰذا القول .

(٢) أي : مع أحدهما ، فلا يلزم من هـٰذا الجواب تسليم كون القدرة التي بها الفعل قبل الفعل ؛ لأن القدرة التي بها الفعل هي القدرة من حيث إنها متعلقة بالفعل ، وهي ليست متقدمة على القدرة المطلقة حتىٰ يلزم أن تكون القدرة قبل الفعل . « رمضان » (ص٢٠٧) .

(٣) وإنما كان لغواً من الكلام ؛ لأن قوله : (حتىٰ إن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل) لا يكون له معنىً ؛ لأن المقارن للفعل لا بد وأن يكون متعلقاً بالفعل . « رمضان » (ص٢٠٧) .

الكلام في التكليف [1]

(وَلا يُكَلَّفُ ٱلْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِي وُسْعِهِ) سواءٌ كانَ مُمتنِعاً في نفسِهِ ؛ كجمعِ الضدَّينِ ، أو مُمكِناً كخَلْقِ الجسمِ ، وأمَّا ما يمتنعُ بناءً علىٰ أنَّ اللهَ تعالىٰ علمَ خلافَهُ ، أو أرادَ خلافَهُ ؛ كإيمانِ الكافرِ وطاعةِ العاصي . . فلا نزاعَ في وقوعِ التكليفِ بهِ ؛ لكونِهِ مقدورَ المُكلَّفِ بالنظرِ إلىٰ نفسِهِ [2] .

ثم عدمُ التكليفِ بما ليسَ في الوُسْعِ متَّفقٌ عليه بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة : ٢٨٦] [3] ، والأمرُ في قولِهِ تعالىٰ [4] : ﴿ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ ﴾ [البقرة : ٣١] للتعجيزِ دونَ التكليفِ [5] ، وقولُهُ تعالىٰ حكايةً : ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ [البقرة : ٢٨٦] ليسَ المرادُ بالتحميلِ هو التكليفَ ، بل إيصالُ ما لا يُطاقُ مِنَ العوارضِ إليهم [6] .

---

(١) العنوان مثبت من « النبراس » (ص٤٠٤) .

(٢) وبه تعلم : **أن المستحيل لذاته** ـ كالجمع بين النقيضين ـ لا يجوز التكليف به ولا يقع ، **والمستحيل عادة** يجوز التكليف به ولـٰكن لم يقع بالاستقراء ، **والممكن عادة** يجوز التكليف به ويقع شرعاً ، ومن هـٰذا القسم إيمان أبي لهب مع إخباره بأنه لا يؤمن ، وجعل بعضهم هـٰذا من الأول ، فقال بجواز وقوع التكليف بالمستحيل لذاته .

(٣) لـٰكن ذهب بعض **الأشاعرة** إلىٰ تجويزه ووقوعه ، بل تجويز ووقوع المستحيل لذاته ، ومن قال بعدم الوقوع تأوَّل أمثلتهم . .

(٤) **هـٰذا جواب سؤال مقدَّر ؛ وهو** : كيف وقد كُلِّفَ الملائكة بإنباء الأسماء التي عُلِّمها نبيُّ الله سيدنا آدم علىٰ نبينا وعليه الصلاةُ والسلامُ ، عند عرض الأشياء عليهم وهم غير عالمين بها ؟! وكذا يقال في تاليه .

(٥) **خطاب التعجيز** : هو الأمر بإتيان الشيء ولم يكن إتيانه مراداً ؛ ليظهر عجز المخاطب ، وإن كان ذلك محالاً ؛ كالأمر بإحياء الصور التي يفعلها المصورون يوم القيامة ؛ ليظهر عجزهم ، ويحصل لهم الندم ، ولا ينفعهم الندم ، وانظر « حاشية رمضان أفندي » (ص٢٠٨) .

(٦) من القحط والمرض وغلبة العدو ، أو التكاليف الشاقَّة التي نزلت على الأمم السابقة ؛ كالتوبة=

وإنَّما النزاعُ في الجوازِ ؛ فمنعَهُ المعتزلةُ ؛ بناءً على القبحِ العقليِّ ، وجوَّزَهُ الأشعريُّ ؛ لأنَّهُ لا يقبحُ مِنَ اللهِ تعالىٰ شيءٌ .

[لو جازَ التكليفُ بما ليسَ في الوسعِ . . للزمَ المحالُ ؛ وهو وقوعُ الكذبِ في الكلامِ القديمِ]:

وقد يُستدَلُّ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة : ٢٨٦] علىٰ نفْيِ الجوازِ ، وتقريرُهُ : أنَّهُ لو كانَ جائزاً لَمَا لزمَ مِنْ فَرْضِ وقوعِهِ مُحالٌ ؛ ضرورةَ أنَّ استحالةَ اللازمِ توجِبُ استحالةَ الملزومِ ؛ تحقيقاً لمعنى اللزومِ ، لـٰكنَّهُ لو وقعَ لزمَ كذبُ كلامِ اللهِ تعالىٰ ، وهو محالٌ .

وهـٰذهِ نكتةٌ في بيانِ استحالةِ كلِّ ما يتعلَّقُ علمُ اللهِ تعالىٰ أو إرادتُهُ أوِ اختيارُهُ بعدمِ وقوعِهِ .

وحلُّها[1] : أنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ كلَّ ما يكونُ مُمكِناً في نفسِهِ لا يلزمُ مِنْ فَرْضِ وقوعِهِ مُحالٌ ، وإنَّما يجبُ ذلكَ لو لم يعرِضْ لهُ الامتناعُ بالغيرِ ، وإلا لجازَ أنْ يكونَ لزومُ المُحالِ بناءً على الامتناعِ بالغيرِ ، ألا يُرىٰ أنَّ اللهَ تعالىٰ لمَّا أوجدَ العالمَ بقدرتِهِ واختيارِهِ فعدمُهُ ممكنٌ في نفسِهِ ، معَ أنَّهُ يلزمُ مِنْ فَرْضِ وقوعِهِ تخلُّفُ المعلولِ عن علَّتِهِ التامَّةِ ، وهو مُحالٌ ؟![2] .

والحاصلُ : أنَّ المُمكِنَ لا يلزمُ مِنْ فَرْضِ وقوعِهِ مُحالٌ بالنظرِ إلىٰ ذاتِهِ ، وأمَّا بالنظرِ إلىٰ أمرٍ زائدٍ علىٰ نفسِهِ فلا نُسلِّمُ أنَّهُ لا يستلزمُ المُحالَ .

* * *

= بقتل النفس ، والتطهير بقطع الثوب . « فرهاري » (ص٤٠٧) .

(١) الحلُّ في اصطلاح النُّظَّار : تعيين موضع الغلط من المغالطة . « فرهاري » (ص٤٠٩) .

(٢) لأنه يلزم أن يكون صدور المعلول عن العلة في وقت دون وقت . . ترجيحاً بلا مرجِّح ، وهو باطل . « فرهاري » (ص٤١٠) ، فالله تعالى ليس بعلة للعالم ، بل وُجد العالم عن محض إرادته سبحانه واختياره .

الكلام في إبطال القول بالتولد [1]

(وَمَا يُوجَدُ مِنَ ٱلْأَلَمِ فِي ٱلْمَضْرُوبِ عَقِيبَ ضَرْبِ إِنْسَانٍ ، وَٱلِٱنْكِسَارِ فِي ٱلزُّجَاجِ عَقِيبَ كَسْرِ إِنْسَانٍ) قيّدَ بذلكَ ؛ ليصلُحَ محلاً للخلافِ في أنَّهُ : هل للعبدِ صنعٌ فيهِ أم لا ، (وَمَا أَشْبَهَهُ) كالموتِ عقيبَ القتلِ . . (كُلُّ ذَٰلِكَ مَخْلُوقٌ للهِ تَعَالَىٰ) لما مرَّ مِنْ أنَّ الخالقَ هو اللهُ تعالىٰ وحدَهُ ، وأنَّ كلَّ المُمكِناتِ مُستنِدةٌ إليهِ بلا واسطةٍ .

والمعتزلةُ لمَّا أسندوا بعضَ الأفعالِ إلىٰ غيرِ اللهِ تعالىٰ . . قالوا : إنْ كانَ الفعلُ صادراً عنِ الفاعلِ لا بتوسُّطِ فعلٍ آخرَ فهو بطريقِ المباشرةِ ، وإلا فبطريقِ التوليدِ .

[بيانُ معنى التولُّدِ عندَ المعتزلةِ]:

ومعناهُ : أنْ يُوجِبَ فعلٌ لفاعلِهِ فعلاً آخرَ ؛ كحركةِ اليدِ تُوجِبُ حركةَ المفتاحِ ، فالألمُ مُتولِّدٌ مِنَ الضربِ ، والانكسارُ مِنَ الكَسْرِ ، وليسا مخلوقينِ للهِ تعالىٰ .

وعندَنا : الكلُّ بخَلْقِ اللهِ تعالىٰ (لا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِي تَخْلِيقِهِ) ، والأولىٰ : ألا يُقيِّدَ بالتخليقِ[2] ؛ لأنَّ ما يسمُّونَهُ مُتولِّداتٍ لا صنعَ للعبدِ فيهِ أصلاً ، أمَّا التخليقُ : فلاستحالتِهِ مِنَ العبدِ ، وأمَّا الاكتسابُ : فلاستحالةِ اكتسابِ ما ليسَ قائماً بمحلِّ القدرةِ[3] ؛ ولهـٰذا لا يتمكَّنُ العبدُ مِنْ عدمِ حصولِها ، بخلافِ أفعالِهِ الاختياريَّةِ .

* * *

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٦٨٠) .

(٢) لأنه يُفهم من المفهوم المخالف أن للعبد صنعاً في المتولدات في الكسب ، مع أنه ليس كذلك . « رمضان » (ص٢١١) ، فلا يُوصَف العبد لا بالخلق ولا بالكسب .

(٣) إذ ألمُ الضرب والانكسار حاصلان في المفعول ، لا في الفاعل .

الكلام في الآجال [1]

(وَٱلْمَقْتُولُ مَيِّتٌ بِأَجَلِهِ) أي : الوقتِ المُقدَّرِ لموتِهِ ، لا كما زعمَ بعضُ المعتزلةِ مِنْ أنَّ القاتلَ قد قطعَ عليهِ الأجلَ[2] .

لنا : أنَّ اللهَ تعالىٰ قد حكمَ بآجالِ العبادِ علىٰ ما علمَ مِنْ غيرِ تردُّدٍ ، وبأنَّهُ ﴿ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [يونس : ٤٩] .

[شُبَهُ المعتزلةِ في إثباتِ الأجلينِ]:

واحتجَّتِ المعتزلةُ[3] بالأحاديثِ الواردةِ في أنَّ بعضَ الطاعاتِ تزيدُ في العمرِ[4] ، وبأنَّهُ لو كانَ مَيِّتاً بأجلِهِ لَمَا استحقَّ القاتلُ ذمّاً ولا عقاباً ، ولا دِيَةً

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٦٨٦) ، وهي مسألة مفرّعة على القول بالتولُّد .

(٢) كذا العبارة في ثلاث نسخ خطية ؛ وهي : النسخة (هـ) من النسخ المعتمدة ، وانظر وصفها (ص ٥٣) ، ونسخة المكتبة الأزهرية (٤٠٢٦/ ٢٧٢) المكتوبة سنة (٩٧٠هـ) ، وهي من نسخ الاستئناس ، وأخرىٰ برقم (٣٤٩٧/ ٢٠٧) متأخرة النسخ (١١٧٦هـ) ، والعبارة في سائر النسخ ـ وهي (٢٩) نسخة ـ : (الله تعالىٰ) بدل (القاتل) ، وآثرت إثبات ما في النسخ الثلاث لاتفاق المحشين علىٰ « شرح العلامة السعد » أن الصواب (القاتل) ، وأن ما سوىٰ هـٰذا سهو من النساخ .

قال العلامة أبو المعين في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٦٨٦) بعدما ذكر خلاف المعتزلة : (وقال الباقون : المقتول مقطوع عليه أجله) ، قال العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ١٦١) وهو يبيِّن مذهب أهل السنة : (وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وألا يموت ، من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل) .

(٣) أي : بعض المعتزلة ، وإلا فقد نصَّ عبد الجبار الهمذاني في « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٨٦) علىٰ ما يوافق مذهب أهل السنة ، مع خلاف في معنى القضاء فقط .

(٤) منها : ما رواه البخاري (٢٠٦٧) ، ومسلم (٢٥٥٧) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعاً : « مَنْ سرَّهُ أنْ يُبسطَ لهُ في رزقِهِ ، أو يُنسأَ لهُ في أثرِهِ . . فليصلْ رَحِمَهُ » .

ولا قصاصاً ؛ إذْ ليسَ موتُ المقتولِ بخَلْقِهِ ولا بكسبِهِ .

والجوابُ عنِ الأوَّلِ : أنَّ اللهَ تعالىٰ كانَ يعلمُ أنَّهُ لو لم يفعلْ هـٰذهِ الطاعةَ لكانَ عمرُهُ أربعينَ سنةً ، لـٰكنَّهُ علمَ أنَّهُ يفعلُها ويكونُ عمرُهُ سبعينَ ، فنُسِبَتْ هـٰذهِ الزيادةُ إلىٰ تلكَ الطاعةِ بناءً علىٰ علمِ اللهِ تعالىٰ أنَّهُ لولاها لَمَا كانَتْ تلكَ الزيادةُ[1] .

وعنِ الثاني : أنَّ وجوبَ العقابِ والضمانِ على القاتلِ تعبُّدٌ ؛ لارتكابهِ المنهيَّ ، وكسبِهِ الفعلَ الذي يخلقُ اللهُ تعالىٰ عَقِيبَهُ الموتَ بطريقِ جَرْيِ العادةِ ؛ فإنَّ القتلَ فعلُ القاتلِ كسباً وإنْ لم يكنْ خَلْقاً .

والموتُ قائمٌ بالميِّتِ مخلوقُ اللهِ تعالىٰ ، لا صنعَ فيهِ للعبدِ تخليقاً ولا اكتساباً[2] ، ومبنىٰ هـٰذا[3] : أنَّ الموتَ وجوديٌّ ؛ بدليلِ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ﴾ [الملك : ٢] ، والأكثرونَ على أنَّهُ عدميٌّ[4] ، ومعنىٰ (خَلَقَ الموتَ) أي : قدَّرَهُ .

[الردُّ على الكعبيِّ القائلِ بإثباتِ الأجلينِ]:

(وَٱلأَجَلُ وَاحِدٌ) لا كما زعمَ الكعبيُّ أنَّ للمقتولِ أجلينِ : القتلُ والموتُ ، وأنَّهُ لو لم يُقتَلْ لعاشَ إلىٰ أجلِهِ الذي هو الموتُ ، ولا كما زعمَتِ الفلاسفةُ أنَّ للحيوانِ أجلاً طبيعيّاً هو وقتُ موتِهِ بتحلُّلِ رطوبتِهِ وانطفاءِ حرارتِهِ الغريزيَّتينِ ، وآجالاً اخترامِيَّةً بحسَبِ الآفاتِ والأمراضِ .

* * *

---

(١) فتسميتها بالزيادة مجاز . « فرهاري » (ص٤١٧) .

(٢) قوله : (والموت قائم . . .) وقع متناً في بعض النسخ .

(٣) أي : ومبنىٰ كون الموت قائماً بالميت . « رمضان » (ص٢١٤) .

(٤) فالتقابل بين الموت والحياة من تقابل العدم والملكة ؛ لأن الموت عدم الحياة .

الكلام في الأرزاق [1]

﴿ وَٱلْحَرَامُ رِزْقٌ ﴾ لأنَّ الرزقَ اسمٌ لما يسوقُهُ اللهُ تعالىٰ إلى الحيوانِ فيأكلُهُ ، وذلكَ قد يكونُ حلالاً ، وقد يكونُ حراماً ، وهـٰذا أولىٰ مِنْ تفسيرِهِ بما يتغذَّىٰ بهِ الحيوانُ ؛ لخلوِّهِ عن معنى الإضافةِ إلى اللهِ تعالىٰ ، مع أنَّهُ مُعتبَرٌ في مفهومِ الرزقِ .

وعندَ المعتزلةِ : الحرامُ ليسَ برزقٍ ؛ لأنَّهم فسَّروهُ تارةً بمملوكٍ يأكلُهُ المالكُ ، وتارةً بما لا يُمنَعُ مِنَ الانتفاعِ بهِ ، وذلكَ لا يكونُ إلا حلالاً .

لـٰكنْ يلزمُ على الأوَّلِ : ألا يكونَ ما يأكلُهُ الدوابُّ رزقاً ، وعلى الوجهينِ : أنَّ مَنْ أكلَ الحرامَ طولَ عمرِهِ لم يرزقْهُ اللهُ تعالىٰ أصلاً !

[تحريجةٌ : فلِمَ يستحقُّ العبدُ الذمَّ إنْ أكلَ الحرامَ ؟] :

ومبنىٰ هـٰذا الاختلافِ : علىٰ أنَّ الإضافةَ إلى اللهِ تعالىٰ مُعتبَرةٌ في معنى الرزقِ ، وأنَّهُ لا رازقَ إلا اللهُ وحدَهُ ، وأنَّ العبدَ يستحقُّ الذمَّ والعقابَ علىٰ أكلِ الحرامِ ، وما يكونُ مُستنِداً إلى اللهِ تعالىٰ لا يكونُ قبيحاً ، ومرتكبُهُ لا يستحقُّ الذمَّ والعقابَ[2] .

والجوابُ : أنَّ ذلكَ لسوءِ مباشرةِ أسبابِهِ باختيارِهِ .

﴿ وَكُلٌّ يَسْتَوْفِي رِزْقَ نَفْسِهِ ، حَلالاً كَانَ أَوْ حَرَاماً ﴾ لحصولِ التغذِّي بهما جميعاً .

﴿ وَلا يُتَصَوَّرُ أَلا يَأْكُلَ إِنْسَانٌ رِزْقَهُ ، أَوْ يَأْكُلَ غَيْرُهُ رِزْقَهُ ﴾ لأنَّ ما قدَّرَهُ اللهُ تعالىٰ

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٦٨٨) .

(٢) من المقدمات الفاسدة التي قال بها المعتزلة في هـٰذا المبحث : كل ما يضاف إلى الله تعالىٰ . . فلا عذاب عليه ، وقد سرت هـٰذه المقدمة في كثير من أصولهم .

غذاءً لشخصٍ يجبُ أنْ يأكلَهُ ، ويمتنعُ أنْ يأكلَهُ غيرُهُ ، وأمَّا بمعنى (المُلْكِ) فلا يمتنع[1] .

* * *

(١) قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٤٢٧) : (والحق عندي : أن الرزق مستعمل بكلٍّ من تفسير الأشاعرة والمعتزلة ، ومن الثاني قوله تعالىٰ : ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة : ٣] ، والحمل علىٰ مجاز المشارفة مما لا ضرورة إليه) ، وذهب كل من العلامتين الرُّسْتُغْفَني وأبو إسحاق الإسفراييني إلىٰ أن الخلاف من حيث العبارة ، وانظر « تبصرة الأدلة » (٢/ ٦٨٨) ، وقد يُستتبعُ هٰذا المبحث بمبحث التسعير ، وهو من الله تعالىٰ أيضاً .

الكلام في الهدى والإضلال

(وَٱللَّهُ تَعَالَىٰ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ، وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) بمعنىٰ خَلْقِ اللهِ الضلالةَ والاهتداءَ ؛ لأنَّهُ الخالقُ وحدَهُ .

[بيانُ لِمَ قيَّدَ الهدىٰ والإضلالَ بالمشيئةِ الأزليةِ] :

وفي التقييدِ إشارةٌ إلىٰ أنْ ليسَ المرادُ بالهدايةِ بيانَ طريقِ الحقِّ ؛ لأنَّهُ عامٌّ في حقِّ الكلِّ ، ولا الإضلالُ عبارةً عن وجدانِ العبدِ ضالّاً أو تسميتِهِ ضالّاً[1] ؛ إذْ لا معنىٰ لتعليقِ ذلكَ بمشيئةِ اللهِ تعالىٰ .

نعم ؛ قد تُضافُ الهدايةُ إلى النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ مجازاً بطريقِ التسبيبِ كما تستندُ إلى القرآنِ ، وقد يُسنَدُ الإضلالُ إلى الشيطانِ مجازاً كما يُسنَدُ إلى الأصنامِ[2] .

ثمَّ المذكورُ في كلامِ المشايخِ : أنَّ الهدايةَ عندَنا : خَلْقُ الاهتداءِ ، ومثلُ (هداهُ اللهُ تعالىٰ فلم يهتدِ) مجازٌ عنِ الدَّلالةِ والدعوةِ إلى الاهتداءِ[3] ، وعندَ المعتزلةِ : بيانُ طريقِ الصوابِ ، وهو باطلٌ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ

---

(١) كما يقال : حاربناكم فما أجبنّاكم ، وسألناكم فما أبخلناكم ؛ أي : ما وجدناكم علىٰ صفة الجبن والبخل ؛ فمعنىٰ قوله تعالىٰ : ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ ﴾ [الرعد : ٢٧] عند المعتزلة : يجده علىٰ صفة الضلالة .

(٢) قال تعالىٰ : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورىٰ : ٥٢] ، وقال سبحانه : ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة : ٢] ، وقال عز شأنه : ﴿ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴾ [النساء : ٦٠] ، وقال جلَّ شأنه حكاية : ﴿ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [إبراهيم : ٣٦] .

(٣) أورده دفعاً لما قد يُقال : فما تقولون في قوله تعالىٰ : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [فصلت : ١٧] إذ لو كانت خَلْقَ الاهتداء لم يتخلف ؟!

أَحْبَبْتَ﴾ [القصص : ٥٦] ، ولقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱللَّهُمَّ ؛ ٱهْدِ قَوْمِي »[١] ، مع أنَّهُ بيَّنَ الطريقَ ، ودعاهم إلى الاهتداءِ .

والمشهورُ : أنَّ الهدايةَ عندَ المعتزلةِ : هي الدَّلالةُ المُوصِلةُ إلى المطلوبِ[٢] ، وعندَنا : الدَّلالةُ على طريقٍ يُوصِلُ إلى المطلوبِ ، سواءٌ حصلَ الوصولُ والاهتداءُ أو لم يحصلْ[٣] .

* * *

---

(١) رواه البيهقي في « شعب الإيمان » (١٣٧٥) عن عبد الله بن عبيد مرسلاً .

(٢) وعبارة العلامة الزمخشري في « الكشاف » (١/ ١٤٥) : (الدلالة الموصلة إلى البغية ؛ بدليل وقوع الضلالة في مقابلته ؛ قال تعالى : ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾ [البقرة : ١٦]) .

(٣) **والحاصلُ** : ما ذكره العلامة الشارح في « تهذيب المنطق والكلام » (ص٩٤) حيث قال : (قد ورد في الكتاب والسنة نسبة الهداية والإضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة . . إلى الله ؛ **فعندنا** : بمعنى خلْق الهداية والضلال ؛ لأنه الخالق وحده ، **وعند المعتزلة** : الهداية : الدلالة الموصلة إلى البغية ، أو البيان بنصب الأدلة ومنع الألطاف للعلم بأنها لا تجدي ، أو الإسناد مجاز .

وأما اللطف والتوفيق والعصمة : **فعندنا** : خلق قدرة الطاعة ، **والخذلان** : خلق قدرة المعصية ، **وقيل** : **العصمة** : ألا يخلق الله في العبد الذنب ، **وقيل** : خاصية يمتنع معها صدور الذنب ، **وعند المعتزلة** : **اللطف** : ما يختار المكلف عنده الطاعة أو يقرب منها مع تمكنه في الحالين) .

الكلام في الأصلح [1]

(وَمَا هُوَ ٱلْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى ٱللهِ تَعَالَىٰ) ، وإلا لَمَا خلقَ الكافرَ الفقيرَ المُعذَّبَ في الدنيا والآخرةِ .

ولَمَا كانَ لهُ مِنَّةٌ على العبادِ ، واستحقاقُ شكرٍ في الهدايةِ وإفاضةِ أنواعِ الخيراتِ ؛ لكونِها أداءً للواجبِ .

ولَمَا كانَ امتنانُهُ على النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ فوقَ امتنانِهِ علىٰ أبي جهلٍ لعنَهُ اللهُ ؛ إذْ فعلَ بكلٍّ منهما غايةَ مقدورِهِ مِنَ الأصلحِ لهُ .

ولَمَا كانَ لسؤالِ العصمةِ والتوفيقِ وكشفِ الضرَّاءِ ، والبسطِ في الخِصْبِ والرخاءِ . . معنىً ؛ لأنَّ ما لم يفعلْهُ في حقِّ كلِّ أحدٍ فهو مفسدةٌ لهُ يجبُ على اللهِ تعالىٰ تركُها .

ولَمَا بقيَ في قدرةِ اللهِ تعالىٰ بالنسبةِ إلىٰ مصالحِ العبادِ . . شيءٌ ؛ إذْ قد أتىٰ بالواجبِ [2] .

[غلبةُ قياسِ الغائبِ على الشاهدِ عندَ المعتزلةِ] :

ولعمري ؛ إنَّ مفاسدَ هـٰذا الأصلِ ـ أعني : وجوبَ الأصلحِ ، بل أكثرَ أصولِ المعتزلةِ [3] ـ أظهرُ مِنْ أن تخفىٰ ، وأكثرُ مِنْ أنْ تُحصىٰ ؛ وذلكَ لقصورِ نظرِهم في

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٢٣) .

(٢) أي : بجميع ما يجب عليه من مصالحهم ؛ إذ لو كان شيء منها باقياً في قدرته ولم يفعله . . كان تركاً للواجب ، فيلزم أن تكون مقدوراته متناهية ، وهو محال . « فرهاري » (ص٤٣٨) ، وأكثر الاستدلالات التي ساقها العلامة الشارح هنا . . هي عند الإمام أبي المعين في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٢٣) .

(٣) قال العلامة النسفي في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٢٣) مبيّناً أهمَّ أصلٍ لجمهور المعتزلة : (وليس له تعالىٰ أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له ألبتة) . =

المعارفِ الإلـٰهيَّةِ ، ورسوخِ قياسِ الغائبِ على الشاهدِ في طباعِهم .

[تحريجةٌ : لو لم يجبْ عليهِ الأصلحُ لكانَ منهُ بخلٌ وسَفَهٌ]:

وغايةُ مُتشبَّثِهم في ذلكَ : أنَّ تركَ الأصلحِ يكونُ بخلاً وسَفَهاً .

وجوابُهُ : أنَّ منْعَ ما يكونُ حقَّ المانعِ[1] ـ وقد ثبتَ بالأدلَّةِ القاطعةِ كرمُهُ وحكمتُهُ وعلمُهُ بالعواقبِ ـ يكونُ محْضَ عدلٍ وحكمةٍ .

[مَنْ فهمَ معنى الوجوبِ على اللهِ تعالىٰ . . نزَّهَهُ عنهُ]:

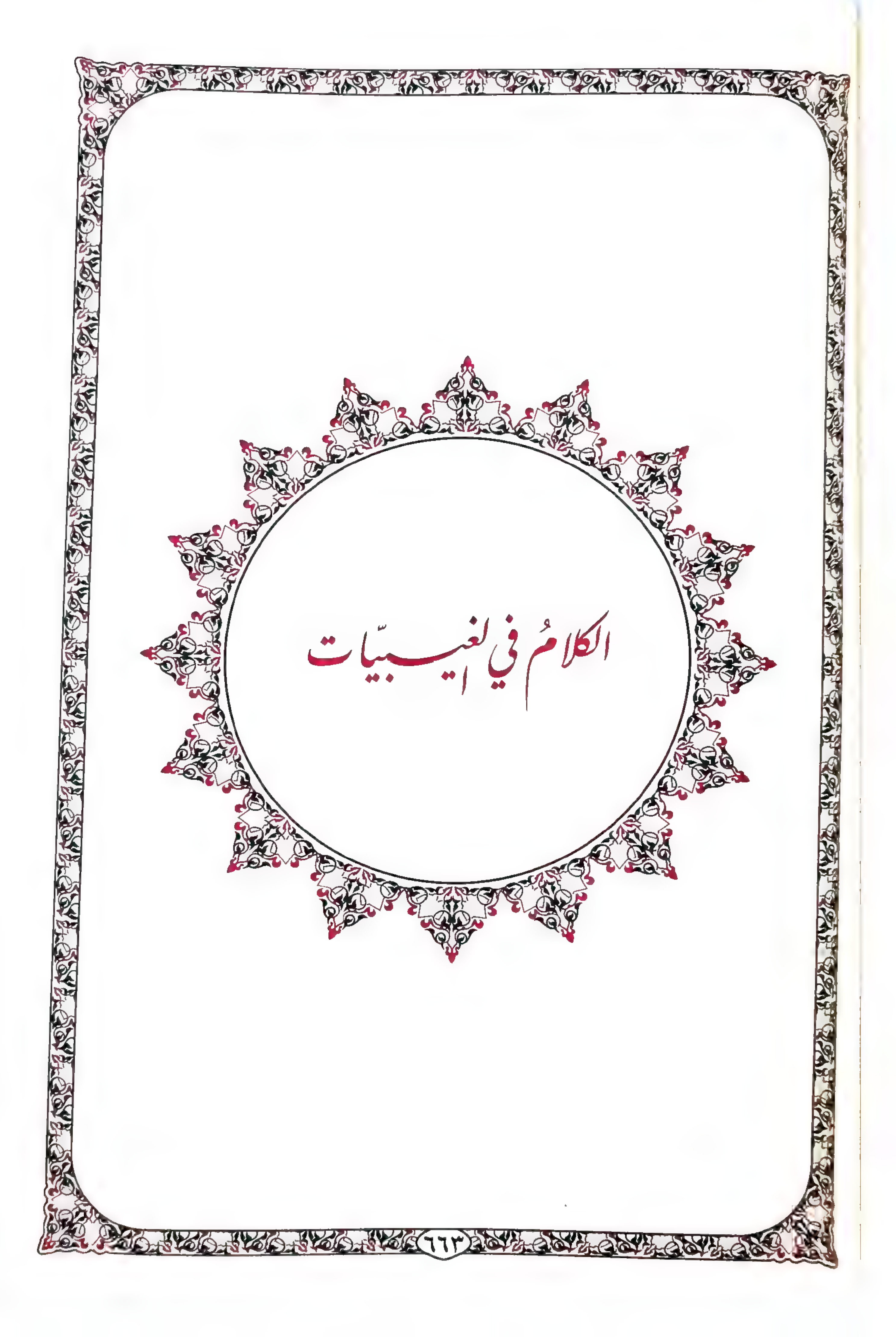
ثم ليتَ شعري ! ما معنىٰ وجوبِ الشيءِ على اللهِ تعالىٰ ؟! إذْ ليسَ معناهُ استحقاقَ تاركِهِ الذمَّ والعقابَ ، وهو ظاهرٌ ، ولا لزومَ صدورِهِ عنهُ بحيثُ لا يتمكَّنُ مِنَ التركِ ، بناءً على استلزامِهِ مُحالاً مِنْ سَفَهٍ أو جهلٍ أو عبثٍ أو بخلٍ أو نحوِ ذلكَ ؛ لأنَّهُ رفْضٌ لقاعدةِ الاختيارِ ، وميلٌ إلى الفلسفةِ الظاهرةِ العوارِ[2] .

* * *

= وقد بلغ من مفاسد هـٰذا الأصل أن ادَّعىٰ صاحبه : أن إبقاء الطفل ليبلغ ويتركَّب فيه العقل مع علمه تعالىٰ بكفره ، وكذا الذي سيختار الردَّة على الإسلام . . أصلح لهما ؛ لكي يتعرضا لسبيل النجاة بالإيمان ! وعلَّق العلامة النسفي في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٢٧) فقال : (ومن المعقول الذي لا ريب فيه : أن هـٰذا الكلام لو تكلَّم به مبرسمٌ ، أو هذىٰ به مختلٌّ . . لتعجَّبَ منه السامعون ، وضحك منه الحاضرون) .

(١) المراد بـ (ما) : هو ما يعتقده الناس مصالحَ ؛ من الصحة والنعيم والطاعة ودخول الجنة ، وبـ (المانع) : الحقُّ سبحانه . « فرهاري » (ص٤٣٩) .

(٢) أي : الفساد ؛ لأنه قول بكون الله تعالىٰ موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار ، وهو مذهب الفلاسفة ، والحال : أن المعتزلة قائلون بأن الله تعالىٰ فاعل بالاختيار ، وليس لهم فيه سبيل إلى الإنكار . « رمضان » (ص٢٢١) ، وإثباتاً لهـٰذا الاختيار فسَّرت المعتزلة هـٰذا الوجوب بقولهم : اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترك ، وهو قريب من قول السادة الماتريدية القائلين بصفة الحكمة ، ولـٰكن مع تباينٍ في التعليل ، وقريب من قالة حجة الإسلام الذائعة : (وليس في الإمكان أصلاً أحسنُ منه ولا أتمُّ ولا أكمل ، ولو كان وادَّخره مع القدرة ولم يفعله . . لكان بخلاً يناقض الجود . . .) ، وانظر « إحياء علوم الدين » (٨/ ٢٤٤) .



الكلامُ في الغيبيّات

الكلام في إثبات عذاب القبر [1]

(وَعَذَابُ ٱلْقَبْرِ لِلْكَافِرِينَ وَبَعْضِ عُصَاةِ ٱلْمُؤْمِنِينَ) خصَّ البعضَ ؛ لأنَّ منهم مَنْ لا يُرِيدُ اللهُ تعالىٰ تعذيبَهُ فلا يُعذَّبُ[2] .

(وَتَنْعِيمُ أَهْلِ ٱلطَّاعَةِ فِي ٱلْقَبْرِ) بما يعلمُهُ اللهُ تعالىٰ ويُرِيدُهُ[3] ، وهـٰذا أولىٰ ممَّا وقعَ في عامَّةِ الكتبِ مِنَ الاقتصارِ علىٰ إثباتِ عذابِ القبرِ دونَ تنعيمِهِ ؛ بناءً علىٰ أنَّ النصوصَ الواردةَ فيهِ أكثرُ ، وعلىٰ أنَّ عامَّةَ أهلِ القبورِ كفَّارٌ وعصاةٌ ؛ فالتعذيبُ بالذكرِ أجدرُ .

(وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ)[4] وهما ملكانِ يدخلانِ القبرَ ، فيسألانِ العبدَ عن ربِّهِ ، وعن دينِهِ ، وعن نبيِّهِ[5] .

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٦٣) .

(٢) كالأنبياء والأولياء والصديقين والشهداء والعلماء العاملين والمؤذنين المحتسبين ، مع تنزيه الأنبياء عن المعصية أصلاً .

(٣) قوله : (**بما يعلمه الله تعالىٰ ويريده**) وقع في (ج ، د) من كلام المصنف الإمام النسفي ، وفي سائر النسخ من كلام الشارح العلامة التفتازاني ، والجار والمجرور في قوله : (بما) متعلق بالعذاب والتنعيم ؛ إشارة إلى أن هـٰذا الاعتقاد المجمل كافٍ ، وأما البحث عن كيفيتهما فغير لازم ؛ لغموضه ودقته ، وانظر « النبراس » (ص٤٤٣) .

(٤) قال الحكيم الترمذي : سُمِّيا بذلك لأن خلقهما لا يشبهُ خلق الإنسان ولا البهائم ولا الهوام ، وليس في خلقتهما أنسٌ للناظرين ، وزعم ابن يونس من علماء الشافعية : أن اسم ملكي المؤمن : مبشر وبشير . « فرهاري » (ص٤٤٣) .

(٥) روىٰ ذلك الطبراني في « المعجم الأوسط » (٤٦٢٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وخبر سؤال الملكين عند البخاري (١٣٣٨) ، ومسلم (٢٨٧٠) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه .

[هل يُسألُ الصبيانُ والأنبياءُ في قبورِهم ؟]:

قالَ السيِّدُ أبو شجاعٍ[1] : إنَّ للصبيانِ سؤالاً ، وكذا للأنبياءِ عندَ البعضِ[2] .

[الأدلةُ النقليةُ المُثبتةُ لسؤالِ القبرِ وعذابِه]:

(ثابتٌ) كلٌّ مِنْ هذهِ الأمورِ (بِٱلدَّلائِلِ ٱلسَّمْعِيَّةِ) لأنَّها أمورٌ مُمكِنةٌ أخبرَ بها الصادقُ على ما نطقَتْ بهِ النصوصُ :

قالَ اللهُ تعالى : ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر : ٤٦]، وقالَ اللهُ تعالى : ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [نوح : ٢٥].

وقالَ النبيُّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱسْتَنْزِهُوا مِنَ ٱلْبَوْلِ ؛ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ ٱلْقَبْرِ مِنْهُ »[3] ، وقالَ النبيُّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ [إبراهيم : ٢٧] : نَزَلَتْ فِي عَذَابِ ٱلْقَبْرِ ، إِذَا قِيلَ لَهُ : مَنْ رَبُّكَ ؟ وَمَا دِينُكَ ؟ وَمَنْ نَبِيُّكَ ؟ فَيَقُولُ : رَبِّيَ ٱللهُ ، وَدِينِيَ ٱلإِسْلامُ ، وَنَبِيِّي مُحَمَّدٌ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ »[4] .

وقالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « إِذَا قُبِرَ ٱلْمَيِّتُ أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ ، يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا : ٱلْمُنْكَرُ ، وَلِلآخَرِ : ٱلنَّكِيرُ . . . » إلى آخرِ الحديثِ[5] .

---

(١) الملقب بنجم الدين ، تركي الأصل ، من كبار أئمة السادة الحنفية ، شرح « العقيدة الطحاوية » بكتاب سمَّاه : « النور اللامع والبرهان الساطع » ، توفي سنة (٦٥٢هـ) ، ودفن إلى جانب قبر الإمام أبي حنيفة رحمهما الله تعالى . انظر « الجواهر المضية » (١/ ١٧٠) .

(٢) **والصحيح خلافه** ؛ لأنه قد صح أنه لا سؤال لبعض صلحاء الأمة ، فالنبي أولى . « فرهاري » (ص٤٤٤) ، وعبارة « المسايرة » : (**والأصح** : أن الأنبياء لا يسألون ، ولا أطفال المؤمنين) ، وانظر « المسامرة » (١/ ١١٩) .

(٣) رواه البزار في « مسنده » (٤٩٠٧) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، والدارقطني في « سننه » (٤٦٤) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) رواه أبو داود (٤٧٥٣) من حديث سيدنا البراء بن عازب رضي الله عنهما بنحوه .

(٥) رواه الترمذي (١٠٧١) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وتمام الحديث : « . . . فيقولانِ : ما كنتَ تقولُ في هذا الرجلِ ؟ فيقولُ ما كانَ يقولُ ؛ هو عبدُ اللهِ ورسولُهُ ، أشهدُ =

وقالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ ٱلْجَنَّةِ ، أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ ٱلنِّيرَانِ »[١] .

وبالجملةِ : الأحاديثُ في هـٰذا المعنىٰ وفي كثيرٍ مِنْ أحوالِ الآخرةِ . . متواترةُ المعنىٰ وإنْ لم يبلغْ آحادُها حدَّ التواترِ[٢] .

[لا تُشترَطُ سلامةُ البنيةِ في إثباتِ الحياةِ] :

وأنكرَ عذابَ القبرِ بعضُ المعتزلةِ والروافضِ[٣] ؛ لأنَّ الميِّتَ جمادٌ لا حياةَ لهُ ولا إدراكَ ، فتعذيبُهُ مُحالٌ .

والجوابُ : أنَّهُ يجوزُ أنْ يخلقَ اللهُ تعالىٰ في جميعِ الأجزاءِ أو بعضِها نوعاً مِنَ الحياةِ قدْرَ ما يُدرِكُ ألمَ العذابِ أو لذَّةَ التنعيمِ ، وهـٰذا لا يستلزمُ إعادةَ الروحِ إلىٰ بدنِهِ ، ولا أنْ يتحرَّكَ ويضطربَ أو يُرىٰ أثرُ العذابِ عليهِ ؛ حتىٰ إنَّ الغريقَ في الماءِ أوِ المأكولَ في بطونِ الحيواناتِ أوِ المصلوبَ في الهواءِ . . يُعذَّبُ وإنْ لم نطَّلعْ عليهِ[٤] .

= أنْ لا إلـٰهَ إلا اللهُ ، وأنَّ محمداً عبدُهُ ورسولُهُ ، فيقولانِ : قد كنَّا نعلمُ أنَّكَ تقولُ هـٰذا ، ثم يُفسَحُ لهُ في قبرِهِ سبعونَ ذراعاً في سبعينَ ، ثم يُنوَّرُ لهُ فيهِ ، ثم يُقالُ لهُ : نَمْ ، فيقولُ : أرجعُ إلىٰ أهلي فأخبرَهم ؟ فيقولانِ : نَمْ كنومةِ العروسِ الذي لا يوقظُهُ إلا أحبُّ أهلِهِ إليهِ ، حتَّىٰ يبعثَهُ اللهُ مِنْ مضجعِهِ ذلكَ ، وإنْ كانَ منافقاً قالَ : سمعتُ الناسَ يقولونَ فقلتُ مثلَهُ ؛ لا أدري ، فيقولانِ : قد كنَّا نعلمُ أنَّكَ تقولُ ذلكَ ، فيُقالُ للأرضِ : التئمي عليهِ ، فتلتئمُ عليهِ ، فتختلفُ فيها أضلاعُهُ ، فلا يزالُ فيها مُعذَّباً حتىٰ يبعثَهُ اللهُ مِنْ مضجعِهِ ذلكَ » .

(١) رواه الترمذي (٢٤٦٠) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

(٢) انظر « نظم المتناثر » (١١١) .

(٣) تبرَّأ متأخِّرو المعتزلة من نسبة القول بنفي عذاب القبر لهم ؛ فلقد قال القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٣٠) : (**وجملة ذلك** : أنه لا خلاف فيه بين الأمة ، إلا شيء يُحكىٰ عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ، ثم التحق بالمجبرة) ، وشيخ المجبرة جهم بن صفوان ، والجهمية ينكرون عذاب القبر كما نصَّ العلامة أبو المعين في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٦٣) .

(٤) **وحاصل الجواب** : أن الله تعالىٰ علىٰ كل شيء قدير ، وأنا لا ندرك إلا ما خلق الله سبحانه إدراكه فينا ، فيجوز أن يستر هـٰذه الأحوال عن حواسنا كما كان جبريل عليه السلام ينزل على =

ومَنْ تأمَّلَ في عجائبِ مُلْكِهِ وملكوتِهِ ، وغرائبِ قدرتِهِ وجبروتِهِ . . لم يستبعدْ أمثالَ ذلكَ ، فضلاً عنِ الاستحالةِ .

[دليلٌ عامٌّ للغيبيَّاتِ] :

واعلمْ : أنَّهُ لمَّا كانَ أحوالُ القبرِ ممَّا هو مُتوسِّطٌ بينَ أمرِ الدنيا والآخرةِ . . أفردَها بالذكرِ ، ثمَّ اشتغلَ ببيانِ حقِّيَّةِ الحشرِ وتفاصيلِ ما يتعلَّقُ بأمورِ الآخرةِ ، ودليلُ الكلِّ : أنَّها أمورٌ مُمكِنةٌ أخبرَ بها الصادقُ ، ونطقَ بها الكتابُ والسنةُ ، فتكونُ ثابتةً .

الكلام في المعاد

وصرَّحَ بحقِّيَّةِ كلٍّ منها تحقيقاً وتأكيداً واعتناءً بشأنِهِ ؛ فقالَ :

[البعثُ حقٌّ] :

(وَٱلْبَعْثُ) وهو أنْ يبعثَ اللهُ تعالى الموتىٰ مِنَ القبورِ ؛ بأنْ يجمعَ أجزاءَهمُ الأصليَّةَ ، ويُعِيدَ الأرواحَ إليها .

(حَقٌّ) لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴾ [المؤمنون : ١٦] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [يس : ٧٩] إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ النصوصِ القاطعةِ الناطقةِ بحشرِ الأجسادِ .

[أنكرَتِ الفلاسفةُ إعادةَ المعدومِ] :

وأنكرَهُ الفلاسفةُ ؛ بناءً على امتناعِ إعادةِ المعدومِ بعينِهِ ، وهو ـ معَ أنَّهُ لا دليلَ لهم عليهِ يُعتَدُّ بهِ ـ غيرُ مُضِرٍّ بالمقصودِ ؛ لأنَّ مرادَنا أنَّ اللهَ تعالىٰ يجمعُ الأجزاءَ

= النبي صلى الله عليه وسلم ويكلمه ولا يشعر الحاضرون بذلك ، وكما أن صاحب السكتة حي ولا ندرك حياته . « فرهاري » (ص٤٥١) .

الأصليَّةَ للإنسانِ ويُعِيدُ روحَهُ إليهِ ، سواءٌ سُمِّيَ ذلكَ إعادةَ المعدومِ بعينِهِ أو لم يُسَمَّ .

[شبهةُ ما لو أكلَ إنسانٌ إنساناً]:

وبهـٰذا سقطَ ما قالوا : إنَّهُ لو أكلَ إنسانٌ إنساناً بحيثُ صارَ جزءاً منهُ . . فتلكَ الأجزاءُ إمَّا أنْ تُعادَ فيهما وهو محالٌ ، أو في أحدِهما فلا يكونَ الآخرُ مُعاداً بجميعِ أجزائِهِ ؛ وذلكَ لأنَّ المُعادَ إنَّما هو الأجزاءُ الأصليَّةُ الباقيةُ مِنْ أولِ العمرِ إلىٰ آخرِهِ ، والأجزاءُ المأكولةُ فَضْلَةٌ في الآكلِ[1] ، لا أصليَّةٌ[2] .

[تحريجةٌ : فيلزمُكُمُ القولُ بالتناسخِ وهو باطلٌ]:

فإنْ قيلَ : هـٰذا قولٌ بالتناسخِ ؛ لأنَّ البدنَ الثانيَ ليسَ هو الأوَّلَ ؛ لما وردَ في الحديثِ مِنْ أنَّ أهلَ الجنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ[3] ، وأنَّ الجهنَّميَّ ضِرْسُهُ مثلُ أُحُدٍ[4] ، ومِنْ ها هنا قالَ مَنْ قالَ : (ما مِنْ مذهبٍ إلا وللتناسخِ فيهِ قدمٌ راسخٌ)[5] .

قلنا : إنَّما يلزمُ التناسخُ لو لم يكنِ البدنُ الثاني مخلوقاً مِنَ الأجزاءِ الأصليَّةِ للبدنِ الأوَّلِ ، وإنْ سُمِّيَ مثلُ ذلكَ تناسخاً كان نزاعاً في مُجرَّدِ الاسمِ ، ولا دليلَ

---

(١) في (أ) وحدها : (فضلٌ) ، والفضلة هنا في مقابلة الأصلية .

(٢) انظر مذهب العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ٢١٥) ، و« تهذيب المنطق والكلام » (ص١٠٤) .

(٣) **الجُرْدُ** : جمع أجرد ؛ وهو من لا شعر على بدنه ، **والمُرْدُ** : جمع أمرد ؛ وهو من لا لحية له ، والحديث رواه الترمذي (٢٥٣٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) رواه مسلم (٢٨٥١) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٥) القول للعلامة الشهرستاني في « الملل والنحل » (٣/ ١٠٠) ، وزاد : (وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك) .

فائدة : قال العلامة رمضان أفندي في « حاشيته » (ص٢٢٨) : (والطائفة التناسخية سمَّوا تعلُّق روح الإنسان ببدن إنسان آخر : **نسخاً** ، وببدن حيوان آخر : **مسخاً** ، وبجسم نباتي : **فسخاً** ، وبجسم جمادي : **رسخاً** ، **والنسخ في اللغة** : إزالة الصورة عن الشيء وإثباتها لغيره ؛ كنسخ الظلِّ للشمس) .

على استحالةِ إعادةِ الروحِ إلىٰ مثلِ هٰذا البدنِ ، بلِ الأدلَّةُ قائمةٌ علىٰ حقِّيَّتِهِ سواءٌ سُمِّيَ تناسخاً أم لا[1] .

[الوزنُ حقٌّ] :

(وَٱلْوَزْنُ حَقٌّ) لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴾ [الأعراف : ٨] ، والميزانُ : عبارةٌ عمَّا يُعرفُ بهِ مقاديرُ الأعمالِ ، والعقلُ قاصرٌ عن إدراكِ كيفيَّتِهِ .

وأنكرَهُ المعتزلةُ ؛ لأنَّ الأعمالَ أعراضٌ ، إنْ أمكنَ إعادتُها لم يُمكِنْ وزنُها .
ولأنَّها معلومةٌ للهِ تعالىٰ ، فوزنُها عبثٌ .

والجوابُ : أنَّهُ قد وردَ في الحديثِ أنَّ كُتُبَ الأعمالِ هي التي تُوزَنُ[2] ، فلا إشكالَ .

وعلىٰ تقديرِ تسليمِ كونِ أفعالِ اللهِ تعالىٰ مُعلَّلَةً بالأغراضِ لعلَّ في الوزنِ حكمةً لا نطَّلعُ عليها[3] ، وعدمُ اطِّلاعِنا على الحكمةِ لا يُوجِبُ العبثَ[4] .

---

(١) فالحاصل : أن سبب إنكار التناسخ هو قيام الأدلة علىٰ بطلانه ، أما هٰذه الإعادة فقد قامت الأدلة علىٰ صحتها ، فليست من التناسخ ، وإن سميتموها تناسخاً فلا يضرنا التسمية ، ولا نتنازعكم فيها . « فرهاري » (ص٤٥٨) ، ثم ذكر بحثاً يحسن ذكره ؛ حيث قال (ص٤٥٩) : (قد يُنسَبُ إلى الإمام الغزالي : أنه يجوِّز تعلق الروح في الحشر ببدن آخر غير بدن الأول ؛ لأن المثاب والمعاقب هو الروح ، والبدن كالآلة ، ويَرِدُ عليه : أنه تناسخ .
وعندي : أن هٰذا القول لو صحَّ عن الإمام فليس تناسخاً ؛ لأنه قرر الشارح أن البدن الثاني إن لم يخلق من أجزاء البدن الأول فهو تناسخ ؛ وذلك لأن معظم الإنكار على أهل التناسخ إنما هو لإنكارهم الحشر ، وزعمهم أن الدنيا لا تفنىٰ ، بل لا يزال الأرواح تنتقل من بدن إلىٰ بدن .
وما نقل عن الإمام ليس كذلك) .

(٢) كحديث البطاقة المشهور الذي رواه الترمذي (٢٦٣٩) ، وابن ماجه (٤٣٠٠) من حديث سيدنا عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما ، وفيه : « فتُوضعُ السِّجلَّاتُ في كِفَّةٍ ، والبطاقةُ في كِفَّةٍ ، فطاشَتِ السِّجلَّاتُ وثقلَتِ البطاقةُ ، فلا يثقلُ معَ اسمِ اللهِ شيءٌ » ، والبطاقةُ : القطعةُ .

(٣) والتعليل بالأغراض هو ما تذهب إليه المعتزلة ، فهو تنزُّل جدلي ، وإلا فمذهبنا نفي الأغراض عنه سبحانه وتعالىٰ .

(٤) قال بعض المحققين : الحكمة فيه : إظهار العدل على الخلائق ، وقطع معذرة العصاة .
« فرهاري » (ص٤٦٣) .

[الكتابُ والحسابُ كلاهما حقٌّ]:

(وَٱلْكِتَابُ) المُثبَتُ فيهِ طاعاتُ العبادِ ومعاصيهم يُؤتَىٰ للمؤمنينَ بأيمانِهم ، وللكفَّارِ بشمائلِهم ووراءَ ظهورِهم . . (حَقٌّ) لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾ [الإسراء : ١٣] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ [الانشقاق : ٧ـ٨] .

وسكتَ المُصنِّفُ عن ذكرِ الحسابِ اكتفاءً بالكتابِ[١] ، وأنكرَهُ المعتزلةُ ؛ زعماً منهم أنَّهُ عبثٌ ، والجوابُ ما مرَّ[٢] .

[السؤالُ عنِ الأعمالِ حقٌّ]:

(وَٱلسُّؤَالُ حَقٌّ) لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « إِنَّ ٱللهَ تَعَالَىٰ يُدْنِي ٱلْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتُرُهُ ، فَيَقُولُ : أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا ؟ أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا ؟ فَيَقُولُ : نَعَمْ أَيْ رَبِّ ، حَتَّىٰ إِذَا قَرَّرَهُ بِذُنُوبِهِ ، وَرَأَىٰ فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ قَدْ هَلَكَ . . قَالَ : سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي ٱلدُّنْيَا ، وَأَنَا أَغْفِرُهَا لَكَ ٱلْيَوْمَ ، فَيُعْطَىٰ كِتَابَ حَسَنَاتِهِ ، وَأَمَّا ٱلْكُفَّارُ وَٱلْمُنَافِقُونَ فَيُنَادَىٰ بِهِمْ عَلَىٰ رُؤُوسِ ٱلْخَلَائِقِ : هَـٰؤُلَاءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ، أَلَا لَعْنَةُ ٱللهِ عَلَى ٱلظَّالِمِينَ »[٣] .

[حوضُ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ حقٌّ]:

(وَٱلْحَوْضُ حَقٌّ) لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴾ [الكوثر : ١][٤] ،

---

(١) لأن قراءة الكتاب من جملة الحساب أو من مقدماته . « فرهاري » (ص٤٦٤) ، **والحكمة من الكتاب** : أن المكلف إذا علم أن أعماله تكتب عليه وتعرض على رؤوس الأشهاد . . كان أزجر عن المعاصي ، وأن العبد إذا وثق بلطف سيده ، واعتمد على عفوه وستره . . لم يحتشم احتشامه من خدمة المتطلعين عليه . « رمضان » (ص٢٣٠) .

(٢) هو أنَّا لا نسلِّم أن أفعاله تعالىٰ للأغراض ، ولو سلِّمَ فلعل في الكتاب حكمةً لا نعرفها . « فرهاري » (ص٤٦٤) .

(٣) رواه البخاري (٢٤٤١) ، ومسلم (٢٧٦٨) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما .

(٤) **استشهاده بهـٰذه الآية يدلُّ** : أنه اختار كون الحوض والكوثر شيئاً واحداً ، قال العلامة الخيالي =

ولقوله عليه الصلاة والسلام : « حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ ، وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ ، مَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ ٱللَّبَنِ ، وريحُهُ أَطْيَبُ مِنَ ٱلْمِسْكِ ، وَكِيزَانُهُ أَكْثَرُ مِنْ نُجُومِ ٱلسَّمَاءِ ، مَنْ شَرِبَ مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ أَبَداً »[1] ، والأحاديثُ فيهِ كثيرةٌ[2] .

[الصراطُ حقٌّ]:

(وَٱلصِّراطُ حَقٌّ) وهو جسرٌ ممدودٌ على متْنِ جهنَّمَ ، أدقُّ مِنَ الشَّعَرِ ، وأحدُّ مِنَ السيفِ[3] ، يعبرُهُ أهلُ الجنَّةِ ، ويَزِلُّ بهِ أقدامُ أهلِ النارِ .

[تحريجةٌ : الصراطُ تعذيبٌ للمؤمنينَ]:

وأنكرَهُ أكثرُ المعتزلةِ ؛ لأنَّهُ لا يُمكِنُ العبورُ عليهِ ، وإنْ أمكنَ فهو تعذيبٌ للمؤمنينَ .

والجوابُ : أنَّ اللهَ تعالىٰ قادرٌ علىٰ أنْ يُمكِّنَ مِنَ العبورِ عليهِ ويُسهِّلَهُ على المؤمنينَ ؛ حتىٰ إنَّ منهم مَنْ يَجُوزُهُ كالبرقِ الخاطفِ ، ومنهم كالريحِ الهابَّةِ ، ومنهم كالجوادِ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ ممَّا وردَ في الحديثِ[4] .

[الجنةُ والنارُ كلاهما حقٌّ]:

(وَٱلْجَنَّةُ حَقٌّ ، وَٱلنَّارُ حَقٌّ) لأنَّ الآياتِ والأحاديثَ الواردةَ في شأنِهما أشهرُ مِنْ أنْ تخفىٰ[5] ، وأكثرُ مِنْ أنْ تُحصىٰ .

= في « حاشيته » (١/ ١٦٦): (**والأصح** : أنه غيره؛ فإنه نهر في الجنة ، والحوض في الموقف).

(١) رواه البخاري (٦٥٧٩)، ومسلم (٢٢٩٢) من حديث سيدنا عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٢) إذ وصل عدد رواته إلىٰ ثمانية وخمسين راوياً ، وانظر « نظم المتناثر » (٣٠٥) .

(٣) كذا في « صحيح مسلم » (١٨٣) من كلام سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

(٤) رواه البخاري (٧٤٣٩) ، ومسلم (١٨٣) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، وفيه : قيل : يا رسول الله ؛ وما الجسرُ ؟ قال : « دحْضٌ مَزِلَّةٌ ، عليهِ خطاطيفُ وكلاليبُ ، وحَسَكةٌ مفلطحةٌ لها شوكةٌ عُقَيفاءُ ، تكونُ بنجدٍ ، يُقالُ لها : السعدانُ ، المؤمنُ عليها كالطرفِ وكالبرقِ وكالريحِ وكأجاويدِ الخيلِ والركابِ . . . » الحديث .

(٥) كذا في (د) ونسخة هامش (أ)، وفي سائر النسخ : (بيانهما) بدل (شأنهما) ، وفي أصل (أ) : (بابهما) .

ونمسَّكَ المُنكِرونَ[1] : بأنَّ الجنةَ موصوفةٌ بأنَّ عرضَها كعرضِ السماواتِ والأرضِ ، وهـٰذا في عالمِ العناصرِ محالٌ ، وفي عالمِ الأفلاكِ أو عالمٍ آخرَ خارجٍ عنهُ . . مُستلزِمٌ لجوازِ الخَرْقِ والالتئامِ ، وهو باطلٌ .

قلنا : هـٰذا مبنيٌّ علىٰ أصلِكُمُ الفاسدِ ، وقد تكلَّمْنا عليهِ في موضعِهِ[2] .

[الجنةُ والنارُ مخلوقتانِ الآنَ] :

(وَهُمَا) أي : الجنَّةُ والنارُ (مَخْلُوقَتَانِ) الآنَ (مَوْجُودَتَانِ) تكريرٌ وتوكيدٌ ، وزعمَ أكثرُ المعتزلةِ[3] : أنَّهما إنَّما تُخلَقانِ يومَ الجزاءِ .

لنا : قصَّةُ آدمَ عليهِ السلامُ وحواءَ وإسكانِهما في الجنَّةِ[4] ، والآياتُ الظاهرةُ في إعدادِهما ؛ مثلُ : ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران : ١٣٣] ، ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة : ٢٤] إذْ لا ضرورةَ في العدولِ عنِ الظاهرِ .

فإنْ عُورِضَ بمثلِ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴾ [القصص : ٨٣] .

قلنا : يحتملُ الحالَ والاستمرارَ[5] ، ولو سُلِّمَ فقصَّةُ آدمَ تبقىٰ سالمةً عنِ المُعارِضِ .

قالوا : لو كانتا موجودتينِ لَمَا جازَ هلاكُ أُكُلِ الجنَّةِ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ أُكُلُهَا

---

(١) هم الفلاسفة ؛ زعموا أن كل ما جاء من النصوص من ذكر الجنة والنار فهو مؤوَّل باللذة والألم العارضين للروح من تصوُّر كمالاتها ونقصاناتها ، وهـٰذا التأويل يكفِّرهم ؛ لأنه كإنكار النصوص . « فرهاري » (ص٤٦٨) .

(٢) تقدم (ص ١٣٧) ، وانظر « المواقف » (ص٣٧٥) .

(٣) إذ أبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري مع أهل السنة في كونهما مخلوقتين الآن ، وكلام العلامة الشارح ككلام شيخه العلامة العضد في « المواقف » (ص٣٧٤) .

(٤) وحَمْلُها علىٰ بستان من بساتين الجنة يجري مجرى التلاعب بالدين ، والمخالفة لإجماع المسلمين ، ثم لا قائل بخلْق الجنة دون النار ، فثبوتها ثبوتها . « كستلي » (ص١٣٩) .

(٥) أي : لا نسلِّم أن المضارع للاستقبال فقط كما ادَّعى المعارض ، بل يستعمل في الحال حقيقة ، وفي الاستمرار مجازاً شائعاً ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الجمعة : ١] . « فرهاري » (ص٤٧١) .

دَآبِمٌ﴾ [الرعد : ٣٥] ، لـٰكنَّ اللازمَ باطلٌ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص : ٨٨] .

قلنا : لا خفاءَ في أنَّهُ لا يُمكنُ دوامُ أُكُلِ الجنَّةِ بعينِهِ[1] ، وإنَّما المرادُ الدوامُ ؛ بأنَّهُ إذا فَنِيَ منهُ شيءٌ جِيءَ ببدلِهِ[2] ، وهـٰذا لا يُنافي الهلاكَ لحظةً ، علىٰ أنَّ الهلاكَ لا يستلزمُ الفناءَ ، بل يكفي الخروجُ عنِ الانتفاعِ بهِ ، ولو سُلِّمَ فيجوزُ أنْ يكونَ المرادُ أنَّ كلَّ مُمكِنٍ فهو هالكٌ في حدِّ ذاتِهِ ؛ بمعنىٰ : أنَّ الوجودَ الإمكانيَّ بالنظرِ إلى الوجودِ الواجبيِّ بمنزلةِ العدمِ[3] .

[الجنةُ والنارُ لا تفنيانِ ولا يفنىٰ أهلُهما]:

(بَاقِيَتَانِ ، لا تَفْنَيَانِ ، وَلا يَفْنَىٰ أَهْلُهُمَا) أي : دائمتانِ لا يطرأُ عليهِما عدمٌ مُستمِرٌّ ؛ لقولِهِ تعالىٰ في حقِّ الفريقينِ : ﴿ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ [النساء : ٥٧] .

وأمَّا ما قيلَ : مِنْ أنَّهما تهلكانِ ولو لحظةً ؛ تحقيقاً لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ . . فلا يُنافي البقاءَ بهـٰذا المعنىٰ ، علىٰ أنَّكَ قد عرفْتَ أنَّهُ لا دَلالةَ في الآيةِ على الفناءِ .

وذهبَتِ الجهميَّةُ : إلى أنَّهما تفنيانِ ويفنىٰ أهلُهما ، وهو قولٌ باطلٌ مُخالِفٌ للكتابِ والسنةِ والإجماعِ ، ليسَ عليهِ شبهةٌ فضلاً عن حجَّةٍ .

* * *

---

(١) لأن المأكول منه يهلك بالأكل ، فعُلِمَ : أن الآية متروكة الظاهر ، وأنه ليس المراد دوام كل فرد من الأُكُل . « فرهاري » (ص٤٧٢) .

(٢) يعني : أن المراد : دوام نوعه في ضمن أفراده ، لا دوام شخصه ، فلا إشكال . « كستلي » (ص١٤٠) ، فالمراد : الدوام العرفي ؛ وهو عدم الانقطاع زماناً يُعتَدُّ به .

(٣) فهي كقوله عليه الصلاة والسلام ـ كما روى البخاري (٣٨٤١) ، ومسلم (٢٢٥٦) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً ـ : « أصدقُ كلمةٍ قالها الشاعرُ كلمةُ لبيدٍ : (ألا كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلٌ) » ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٤٧٣) : (ومن ها هنا قيل : الوجود بين العدمين كالطهر بين الدمين) .

الكلام في الثواب والعقاب [1]

[بيانُ الكبائرِ ، والخلافُ فيها]:

(وَٱلْكَبِيرَةُ) قدِ اختلفَتِ الرواياتُ فيها ؛ روى ابنُ عمرَ رضيَ اللهُ عنهما أنَّها تسعةٌ : الشركُ باللهِ ، وقتلُ النفسِ بغيرِ حقٍّ ، وقذفُ المُحصَنةِ ، والزنا ، والفرارُ عنِ الزحفِ ، والسحرُ ، وأكلُ مالِ اليتيمِ ، وعقوقُ الوالدينِ المسلمينِ ، والإلحادُ في الحَرَمِ[2] ، وزادَ أبو هريرةَ رضيَ اللهُ عنهُ : أكلَ الربا[3] ، وزادَ عليٌّ كرمَ اللهُ وجهَهُ : السرقةَ ، وشربَ الخمرِ[4] .

وقيلَ : كلُّ ما كانَ مفسدتُهُ مثلَ مفسدةِ شيءٍ ممَّا ذُكِرَ أو أكثرَ منهُ .

وقيلَ : كلُّ ما توعَّدَ عليهِ الشارعُ بخصوصِهِ .

وقيلَ: كلُّ معصيةٍ أصرَّ عليها العبدُ فهي كبيرةٌ ، وكلُّ ما استغفرَ عنها فهي صغيرةٌ.

وقالَ صاحبُ « الكفايةِ » : (الحقُّ : أنَّهما اسمانِ إضافيانِ ، لا يُعرفانِ بذاتِهِما ؛ فكلُّ معصيةٍ أُضِيفَتْ إلىٰ ما فوقَها فهي صغيرةٌ ، وإذا أُضِيفَتْ إلىٰ ما دونَها فهي كبيرةٌ ، والكبيرةُ المُطلَقةُ هي الكفرُ ؛ إذْ لا ذنبَ أكبرُ منهُ)[5] .

---

(١) العنوان مثبت من « النبراس » (ص٤٧٧) .

(٢) رواه البخاري في « الأدب المفرد » (٨) ، وفيه (أكل الربا) بدل (الزنا) .

(٣) وعدَّها رضي الله عنه سبعةً ، والحديث رواه البخاري (٢٧٦٦) ، ومسلم (٨٩) .

(٤) روى البخاري في « الأدب المفرد » (٣٠) من حديث سيدنا عمران بن الحصين رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما تقولونَ في الزنا وشربِ الخمرِ والسرقةِ ؟ » ، قلنا : الله ورسوله أعلم ، قال : « هنَّ الفواحشُ ، وفيهنَّ العقوبةُ ، ألا أنبئُكُم بأكبرِ الكبائرِ ؟ الشركُ باللهِ عزَّ وجلَّ ، وعقوقُ الوالدينِ » ، وكان متكئاً فاحتفز ، قال : « والزورُ » .

(٥) وقاله في « البداية في أصول الدين » (ص٨٤) ، و« البداية » مختصر « الكفاية » .

[صاحبُ الكبيرةِ غيرِ الكفرِ لا يُخلَّدُ في النارِ خلافاً للمعتزلةِ والخوارجِ]:

وبالجملة : المرادُ ها هنا : أنَّ الكبيرةَ التي هي غيرُ الكفرِ (لا تُخْرِجُ ٱلْعَبْدَ ٱلْمُؤْمِنَ مِنَ ٱلْإِيمَانِ) لبقاءِ التصديقِ الذي هو حقيقةُ الإيمانِ ، خلافاً للمعتزلة ؛ حيثُ زعموا أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ ليسَ بمؤمنٍ ولا كافرٍ ، وهـٰذا هو المنزلةُ بينَ المنزلتينِ[١] ؛ بناءً على أنَّ الأعمالَ عندَهم جزءٌ مِنْ حقيقةِ الإيمانِ .

(وَلَا تُدْخِلُهُ) أي : العبدَ المؤمنَ (فِي ٱلْكُفْرِ) خلافاً للخوارجِ ؛ فإنَّهم ذهبوا إلىٰ أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ بلِ الصغيرةِ أيضاً كافرٌ ؛ فإنَّهُ لا واسطةَ بينَ الكفرِ والإيمانِ .

[أدلَّـةُ أهلِ السنةِ علىٰ أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ مؤمنٌ]:

لنا وجوهٌ :

الأوَّلُ : ما سيجيءُ مِنْ أنَّ حقيقةَ الإيمانِ هو التصديقُ القلبيُّ ؛ فلا يخرجُ المؤمنُ عنِ الاتِّصافِ بهِ إلا بما يُنافيهِ ، ومُجرَّدُ الإقدامِ على الكبيرةِ ؛ لغلبةِ شهوةٍ أو حميَّةٍ أو أنفةٍ أو كسلٍ ، خصوصاً إذا اقترنَ بهِ خوفُ العقابِ ، ورجاءُ العفوِ ، والعزمُ على التوبةِ . . لا يُنافيهِ .

نعم ؛ إذا كانَ بطريقِ الاستحلالِ والاستخفافِ[٢] . . كانَ كفراً ؛ لكونِهِ علامةً للتكذيبِ .

ولا نزاعَ في أنَّ مِنَ المعاصي ما جعلَهُ الشارعُ أمارةَ التكذيبِ ، وعُلِمَ كونُهُ كذلكَ بالأدلَّةِ الشرعيَّةِ ؛ كسجودٍ للصنمِ ، وإلقاءِ المصحفِ في القاذوراتِ ، والتلفُّظِ بكلماتِ الكفرِ ، ونحوِ ذلكَ ممَّا ثبتَ بالأدلَّةِ أنَّهُ كفرٌ .

---

(١) لا ما يظنُّ أن مرادهم بالمنزلة : هو توسط صاحب الكبيرة بين الجنة والنار ؛ وذلك لأنهم يقولون بخلوده في الجنة إن مات تائباً ، وفي النار إن مات بلا توبة . « فرهاري » (ص٤٨٣) .

(٢) أي : بوجه على أنه يعتقدها حلالاً أو خفيفاً ، كذا فسَّرَهما المحققون ؛ لأن الاستحلال أو الاستخفاف إن حُملا على ظاهرهما فهما عين التكذيب ، والكلام في أماراته . « فرهاري » (ص٤٨٥) .

وبهٰذا[1] ينحلُّ ما يُقالُ : إنَّ الإيمانَ إذا كانَ عبارةً عنِ التصديقِ والإقرارِ ينبغي ألا يصيرَ المقرُّ المُصدِّقُ كافراً بشيءٍ مِنْ أفعالِ الكفرِ وألفاظِهِ ما لم يُتحقَّقْ منهُ التكذيبُ أوِ الشكُّ أوِ الشركُ[2] .

الثاني : الآياتُ والأحاديثُ الناطقةُ بإطلاقِ المؤمنِ على العاصي ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ﴾ [البقرة : ١٧٨] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾ [التحريم : ٨] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ . . . ﴾ [الحجرات : ٩] الآيةَ ، وهي كثيرةٌ .

الثالثُ : إجماعُ الأمّةِ مِنْ عصرِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ إلىٰ يومِنا هٰذا بالصلاةِ[3] علىٰ مَنْ ماتَ مِنْ أهلِ القبلةِ مِنْ غيرِ توبةٍ ، والدعاءِ والاستغفارِ لهم ، معَ العلمِ بارتكابِهِمُ الكبائرَ ، بعدَ الاتّفاقِ علىٰ أنَّ ذلكَ لا يجوزُ لغيرِ المؤمنِ .

[حُجَجُ المعتزلةِ في إثباتِ المنزلةِ بينَ المنزلتينِ] :

واحتجَّتِ المعتزلةُ بوجهينِ :

الأوّلُ : أنَّ الأمّةَ بعدَ اتّفاقِهم علىٰ أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ فاسقٌ . . اختلفوا : في أنَّهُ مُؤمنٌ وهو مذهبُ أهلِ السنةِ ، أو كافرٌ وهو قولُ الخوارجِ ، أو مُنافِقٌ وهو قولُ الحسنِ البصريِّ[4] ، فأخذنا بالمُتفَقِ عليهِ[5] ، وتركنا المُختلَفَ فيهِ ، وقلنا : هو فاسقٌ ، وليسَ بمُؤمنٍ ولا كافرٍ ولا مُنافِقٍ .

---

(١) أي : بما ذكرنا من قولنا : (ولا نزاع في أن من المعاصي . . .) إلىٰ آخره . « رمضان » (ص٢٤٠) .

(٢) حتىٰ قال شيخ الشارح العلامةُ العضد في « المواقف » (ص٣٨٧) : (لو علم أنه لم يسجد لها ـ أي : الشمس ـ علىٰ سبيل التعظيم واعتقاد الإلـٰهية . . لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله) .

(٣) أي : علىٰ صلاة الجنازة ، واختار الباء تحامياً عن التكرار ، وللدلالة على الإلصاق واللزوم . « فرهاري » (ص٤٨٧) .

(٤) انظر « المواقف » (ص٣٨٩) ، وعند الحسن : المرادُ بالنفاق : نفاقُ العمل .

(٥) هـٰذا الدليل من مخترعات واصل بن عطاء . « فرهاري » (ص٤٨٨) .

والجوابُ : أنَّ هـٰذا إحداثٌ للقولِ المُخالِفِ لما أجمعَ عليهِ السلفُ مِنْ عدمِ المنزلةِ بينَ المنزلتينِ ، فيكونُ باطلاً .

الثاني : أنَّهُ ليسَ بمؤمنٍ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ﴾ [السجدة : ١٨] ، جعلَ المُؤمنَ مُقابلاً للفاسقِ ، وقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « لا يَزْنِي ٱلزَّانِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ »[١] ، وقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « لا إِيمَانَ لِمَنْ لا أَمَانَةَ لَهُ »[٢] ، ولا كافرٍ ؛ لما تواترَ مِنْ أنَّ الأمَّةَ كانوا لا يقتلونَهُ[٣] ، ولا يُجْرُونَ عليهِ أحكامَ المُرتدِّينَ ، ويدفنونَهُ في مقابرِ المسلمينَ .

والجوابُ : أنَّ المرادَ بالفاسقِ في الآيةِ : هو الكافرُ ؛ فإنَّ الكفرَ مِنْ أعظمِ الفسوقِ[٤] ، والحديثُ واردٌ علىٰ سبيلِ التغليظِ والمبالغةِ في الزجرِ عنِ المعاصي ؛

---

(١) كذا لفظُ الحديث عند الشارح أيضاً في « شرح المقاصد » (٢/ ٢٥٧) ، وبهـٰذا اللفظ رواه الطبراني في « المعجم الكبير » (١١/ ٢٤٤) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، ورواه البزار في « مسنده » (٩٧١٦) ، والخرائطي في « مساوئ الأخلاق » (٤٨٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وبلفظ : « لا يَزني الزاني حينَ يزني وهوَ مؤمنٌ » رواه البخاري (٢٤٧٥) ، ومسلم (٥٧) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٤٨٩) : (**ولعل معنىٰ هـٰذا الظرف** : أن هـٰذا التشديد هو وقتَ العمل) .

(٢) رواه الطبراني في « المعجم الكبير » (٨/ ١٩٥) من حديث سيدنا أبي أمامة رضي الله عنه ، والبيهقي في « شعب الإيمان » (٤٠٤٥) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٣) قوله : (**تواتر**) كذا في بعض نسخ الاستئناس ، وفي النسخ المعتمدة : (تواترت) ، وفي أصل (أ) : (توارث) .

(٤) في (أ) ونسخة هامش (هـ) : (الفسق) بدل (الفسوق) ، قال العلامة أبو المعين في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٧٨) : (الآية وردت في الفاسق المطلق ، والمؤمن ليس بفاسق مطلق ، بل هو فاسق بما ارتكب من المعصية ، مطيع بما معه من الإيمان والطاعات ، والفاسق المطلق : من كان فاسقاً من جميع الوجوه ؛ بحيث ليست معه طاعة ، ولا هو موصوف بها بوجه. . . ، والدليلُ علىٰ أن المراد بالفاسق المطلقِ الكافرُ : سياق الآية ؛ وهو قوله تعالىٰ : ﴿ وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴾ [السجدة : ٢٠] ، وهـٰذا وصف الكافر دون صاحب الكبيرة) .

بدليلِ الآياتِ والأحاديثِ الدالَّةِ علىٰ أنَّ الفاسقَ مُؤمنٌ ؛ حتىٰ قالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ لأبي ذرٍّ لمَّا بالغَ في السؤالِ : « وَإِنْ زَنَىٰ وَإِنْ سَرَقَ ، عَلَىٰ رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ »[1] .

[حُجَجُ الخوارجِ في تكفيرِ مُرتكِبِ الكبيرةِ]:

احتجَّتِ الخوارجُ بالنصوصِ الظاهرةِ في أنَّ الفاسقَ كافرٌ ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة : ٤٤] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [النور : ٥٥] ، وكقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « مَنْ تَرَكَ ٱلصَّلاةَ مُتَعَمِّداً فَقَدْ كَفَرَ »[2] ، وفي أنَّ العذابَ مُختصٌّ بالكافرِ ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [طه : ٤٨] ، ﴿ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [الليل : ١٥-١٦] ، ﴿ إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [النحل : ٢٧] إلىٰ غيرِ ذلكَ .

[خلافُ الخوارجِ لا يخرِقُ الإجماعَ]:

والجوابُ : أنَّها متروكةُ الظاهرِ ؛ للنصوصِ القاطعةِ علىٰ أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ ليسَ بكافرٍ ، والإجماعِ المُنعقِدِ علىٰ ذلكَ علىٰ ما مرَّ ، والخوارجُ خوارجُ عمَّا انعقدَ عليهِ الإجماعُ ، فلا اعتدادَ بهم .

[المُشرِكُ لا يُغفَرُ لهُ]:

(وَٱللَّهُ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ) بإجماعِ المسلمينَ ، لٰكنَّهُمُ اختلفوا في أنَّهُ هل يجوزُ عقلاً أم لا ؟

فذهبَ بعضُهم : إلىٰ أنَّهُ يجوزُ عقلاً ، وإنَّما عُلِمَ عدمُهُ بدليلِ السمعِ .

---

(١) رواه البخاري (٥٨٢٧) ، ومسلم (٩٤) .

(٢) رواه الطبراني في « المعجم الأوسط » (٣٣٤٨) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه ، وعند مسلم (٨٢) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه مرفوعاً : « إنَّ بينَ الرجلِ وبينَ الشركِ تركَ الصلاةِ » .

وبعضُهم : إلىٰ أنَّهُ يمتنعُ عقلاً[1] ؛ لأنَّ قضيَّةَ الحكمةِ التفرقةُ بينَ المُسيءِ والمُحسِنِ[2] .

والكفرُ نهايةٌ في الجنايةِ لا يحتملُ الإباحةَ ورفعَ الحُرْمةِ أصلاً ، فلا يحتملُ العفوَ ورفْعَ الغرامةِ .

وأيضاً : الكافرُ يعتقدُهُ حقّاً ، ولا يطلبُ لهُ عفواً ومغفرةً ، فلم يكنِ العفوُ عنهُ حكمةً .

وأيضاً : هو اعتقادُ الأبدِ ، فيُوجِبُ جزاءَ الأبدِ ، هـٰذا بخلافِ سائرِ الذنوبِ[3] .

(وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ؛ مِنَ ٱلصَّغَائِرِ وَٱلْكَبَائِرِ) معَ التوبةِ أو بدونِها ، خلافاً للمعتزلةِ ، وفي تقريرِ الحكمِ ملاحظةٌ للآيةِ الدالَّةِ علىٰ ثبوتِهِ[4] ، والآياتُ والأحاديثُ في هـٰذا المعنىٰ كثيرةٌ[5] .

[تخصيصُ المعتزلةِ لآياتِ وأحاديثِ المغفرةِ بالتوبةِ أوِ الصغائرِ] :

والمعتزلةُ يخصِّصونَها بالصغائرِ أو بالكبائرِ المقرونةِ بالتوبةِ ، وتمسَّكوا بوجهينِ :

الأوَّلُ : الآياتُ والأحاديثُ الواردةُ في وعيدِ العصاةِ[6] .

---

(١) في (هـ) ونسخة هامش (أ) : (لا يجوز) بدل (يمتنع) .
ثم اعلم : أن من جملة البعض المذكور السادةَ الماتريدية ؛ فهم ممن نصَّ علىٰ أنه لا يجوز عقلاً العفو عن الكافر والمشرك ، كذا في « البداية في أصول الدين » (ص٨٣) للعلامة نور الدين الصابوني .

(٢) وإلىٰ هـٰذا الحكم العقلي ورد التنبيه الشرعي عند الماتريدية في قوله تعالىٰ : ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۞ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [القلم : ٣٥ـ٣٦] .

(٣) سياق المصنف هنا مقتبس من « البداية في أصول الدين » (ص٨٣ ـ٨٤) .

(٤) أراد : أن عبارة المصنف الإمام النسفي مُقرَّرة بسياق الآية الشريفة : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء : ٤٨] ، فكأن الحكم ثبت بالقرآن .

(٥) منها : قوله سبحانه : ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ [الرعد : ٦] .

(٦) كقوله جل وعز : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾ [النساء : ٩٣] ، ومن الأحاديث : ما رواه الإمام أحمد في « مسنده » (٢/ ١٩) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله =

والجوابُ : أنَّها علىٰ تقديرِ عمومِها إنَّما تدلُّ على الوقوعِ دونَ الوجوبِ[1] ، وقد كثُرَتِ النصوصُ في العفوِ ، فيُخصَّصُ المُذنِبُ المغفورُ عن عموماتِ الوعيدِ[2] .

وزعمَ بعضُهم : أنَّ الخُلْفَ في الوعيدِ كرمٌ ، فيجوزُ مِنَ اللهِ تعالىٰ ، والمُحقِّقونَ علىٰ خلافِهِ ، كيفَ وهو تبديلٌ للقولِ ، وقد قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾ [ق : ٢٩] ؟ ![3] .

الثاني : أنَّ المُذنِبَ إذا علمَ أنَّهُ لا يُعاقَبُ علىٰ ذنبِهِ كانَ ذلكَ تقريراً لهُ على الذنبِ ، وإغراءً للغيرِ عليهِ ، وهـٰذا يُنافِي حكمةَ إرسالِ الرسلِ .

والجوابُ : أنَّ مُجرَّدَ جوازِ العفوِ لا يُوجِبُ ظنَّ عدمِ العقابِ فضلاً عنِ العلمِ ، كيفَ والعموماتُ الواردةُ في الوعيدِ المقرونةُ بغايةٍ مِنَ التهديدِ . . تُرجِّحُ جانبَ الوقوعِ بالنسبةِ إلىٰ كلِّ أحدٍ ؟! وكفىٰ بهِ زاجراً .

[يجوزُ أنْ يعاقبَ على الصغائرِ وإنِ اجتُنِبَتِ الكبائرُ] :

(وَيَجُوزُ ٱلْعِقَابُ عَلَى ٱلصَّغِيرَةِ)[4] سواءٌ اجتنبَ مُرتكِبُها الكبيرةَ أم لا ؛ لدخولِها تحتَ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء : ٤٨] ، ولقولِهِ

= عنهما مرفوعاً : « ثلاثةٌ قد حرَّمَ اللهُ عليهمُ الجنةَ : مدمنُ الخمرِ ، والعاقُّ ، والديُّوثُ الذي يُقِرُّ في أهلِهِ الخبثَ » .

(١) فهي واقعة على الكفار وبعض العصاة ، هـٰذا بعد تسليم عمومها .

(٢) جواب ثانٍ ، **وحاصله** : أنه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد . . **فنقول** : هي من العام الذي خُصَّ منه البعض ، **وقرينة التخصيص** : نصوص العفو . « فرهاري » (ص٥٠٢) .

(٣) جواب ثالث ، **وحاصله** : أن الخلف في الوعد كذب قبيح ، وفي الوعيد لطف محمود ، ولـٰكن ذلك من القديم سبحانه مُخِلٌّ بصفة القدم ؛ إذ فيه تبديل القول ، والتغيُّر ممتنع في حقه سبحانه ذاتاً وصفاتٍ ، **والمراد بالبعض هنا** : أكثر السادة الأشاعرة ، وهم يلتزمون ذلك ، ويجعلون الغفران من جملة القول الذي لا يبدَّل ؛ بدليل ما روى البخاري (٤٨٩٤) ، ومسلم (١٧٠٩) من حديث سيدنا عبادة بن الصامت رضي الله عنه مرفوعاً : « ومَنْ أصابَ منها شيئاً مِنْ ذلكَ فسترَهُ اللهُ . . فهوَ إلى اللهِ ؛ إنْ شاءَ عذَّبَهُ ، وإنْ شاءَ غفرَ لَهُ » ، فالذي لا يُبدَّل نحو خلود الكافر ونجاة المؤمن .

(٤) أي : لا يلزم ، ولا يمتنع ، فهـٰذا دعويان كما قالوا . « فرهاري » (ص٥٠٤) .

تعالىٰ : ﴿ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ﴾ [الكهف : ٤٩] ، والإحصاءُ إنَّما يكونُ بالسؤالِ والمُجازاةِ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ الآياتِ والأحاديثِ[1] .

وذهبَ بعضُ المعتزلةِ[2] : إلىٰ أنَّهُ إذا اجتنبَ الكبائرَ لم يجزْ تعذيبُهُ ، لا بمعنىٰ أنَّهُ يمتنعُ عقلاً ، بل بمعنىٰ أنَّهُ لا يجوزُ أنْ يقعَ ؛ لقيامِ الأدلَّةِ السمعيَّةِ علىٰ أنَّهُ لا يقعُ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾ [النساء : ٣١] .

وأُجيبَ : بأنَّ الكبيرةَ المُطلَقةَ هي الكفرُ ؛ لأنَّهُ الكاملُ ، وجمعُ الاسمِ بالنظرِ إلىٰ أنواعِ الكفرِ[3] ، وإنْ كانَ الكلُّ ملَّةً واحدةً في الحكمِ ، أو إلىٰ أفرادِهِ القائمةِ بأفرادِ المخاطبينَ علىٰ ما تمهَّدَ مِنْ قاعدةِ : أنَّ مُقابَلةَ الجمعِ بالجمعِ تقتضي انقسامَ الآحادِ بالآحادِ ، كقولِنا : ركبَ القومُ دوابَّهم ، ولبسوا ثيابَهم[4] .

[جوازُ عفْوِ اللهِ تعالىٰ عنِ الكبيرةِ دونَ توبةٍ]:

(وَٱلْعَفْوُ عَنِ ٱلْكَبِيرَةِ)[5] هـٰذا مذكورٌ فيما سبقَ ، إلا أنَّهُ أعادَهُ ليُعلَمَ أنَّ تركَ

---

(١) كقوله سبحانه : ﴿ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ ﴾ [النساء : ١٢٣] ، وقوله تعالىٰ : ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة : ٨] ، وثَمَّ إشارة لذلك فيما رواه البخاري (٢٠٧٨) ، ومسلم (١٥٦٢) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « كانَ تاجرٌ يُداينُ الناسَ ، فإذا رأىٰ معسراً قالَ لفتيانِهِ : تجاوزُوا عنهُ ، لعلَّ اللهَ أنْ يتجاوزَ عنَّا ، فتجاوزَ اللهُ عنهُ » .

(٢) قيّد بالبعض ؛ لأن جمهورهم علىٰ أنه لا يجوز العقاب على الصغيرة مطلقاً ؛ لأن الكافر وصاحب الكبيرة مخلدان في النار بسبب الكفر والكبيرة ، وغيرهما مخلد في الجنة بلا عذاب . « فرهاري » (ص٥٠٦) .

(٣) هـٰذا سؤال مقدر ؛ وهو أن يقال : لا نسلم أن المراد من الكبائر هي الكفر ؛ لأنه لو كان المراد به ذلك لَمَا جُمعَ الاسم الذي هو الكبائر ، بل قيل : وإن تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه ، فلمَّا جمع الاسم علم أن المراد من الكبائر ليس هو الكفر ؛ لأن الكفر واحد لا تعدُّد فيه . «رمضان» (ص٢٤٩) .

(٤) فعلى التقدير الأول : إن تجتنبوا أنواع الكفر ، وعلى التقدير الثاني : إن يجتنب كل واحد منكم كفرَهُ ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٥٠٧) : (تفسير الآية بما ذكره الشارح تكلُّفٌ ، والأحسن المطابق للآثار : هو أن المراد بالكبائر ضد الصغائر ، وتكفير السيئات هو إسقاط الصغائر بالطاعات) .

(٥) أي : لا يلزم ، ولا يمتنع ، وفيه ردٌّ على المرجئة والمعتزلة معاً .

المؤاخذةِ على الذنبِ يُطلَقُ عليهِ لفظُ العفوِ كما يُطلَقُ عليهِ لفظُ المغفرةِ ، وليتعلَّقَ بهِ قولُهُ :

(إِذَا لَمْ تَكُنْ عَنِ ٱسْتِحْلالٍ ، وَٱلِاسْتِحْلالُ كُفْرٌ) لما فيهِ مِنَ التكذيبِ المُنافي للتصديقِ ، وبهـٰذا تُؤوَّلُ النصوصُ الدالَّةُ علىٰ تخليدِ العصاةِ في النارِ ، أو علىٰ سلبِ اسمِ الإيمانِ عنهم(١) .

[الكلامُ في الشفاعةِ] :

(وَٱلشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَٱلأَخْيَارِ فِي حَقِّ أَهْلِ ٱلْكَبَائِرِ) بالمُستفيضِ مِنَ الأخبارِ(٢) ، خلافاً للمعتزلةِ(٣) .

وهـٰذا مبنيٌّ علىٰ ما سبقَ مِنْ جوازِ العفْوِ والمغفرةِ بدونِ الشفاعةِ ، فبالشفاعةِ أولىٰ ، وعندَهم لمَّا لم يجزْ . . لم يجزْ(٤) .

[أدلَّةُ أهلِ السنةِ في إثباتِ الشفاعةِ] :

لنا : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ [محمد : ١٩](٥) ، وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴾ [المدثر : ٤٨] فإنَّ أسلوبَ هـٰذا الكلامِ يدلُّ علىٰ ثبوتِ الشفاعةِ في الجملةِ ، وإلا لَمَا كانَ لنفْيِ نفعِها عنِ الكافرينَ عندَ

---

(١) كنحو قوله تعالىٰ : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران : ٩٧] فقد روى البيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٤/ ٣٢٤) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما : (من كفر بالحج فلم يرَ حجَّهُ برّاً ، ولا تركه إثماً) .

(٢) قوله : (**بالمستفيض من الأخبار**) مثبت من (ج، ط) ونسخة هامش (أ) ، **والمستفيض** : فوق المشهور ودون المتواتر .

(٣) **فإنهم قالوا** : لا شفاعة لتخليص المجرم ، بل الشفاعة لزيادة ثواب المحسن فقط . « فرهاري » (ص٥١٠) ، وقد تقدم أن الصغائر مع اجتناب الكبائر واجبة الغفران عندهم .

(٤) **يعني** : لمَّا لم يجزِ العفو بدون الشفاعة . . لم يجز مع الشفاعة بالأولىٰ .

(٥) طلب المغفرة لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة لهم . « رمضان » (ص٢٥٠) .

القصدِ إلىٰ تقبيحِ حالِهم وتحقيقِ بأسِهم . . معنىً ؛ لأنَّ مثلَ هـٰذا المقامِ يقتضي أنْ يُوسَموا بما يخصُّهم[1] ، لا بما يعمُّهم وغيرَهم .

وليسَ المرادُ : أنَّ تعليقَ الحكمِ بالكافرِ يدلُّ علىٰ نفيهِ عمَّا عداهُ حتىٰ يَرِدَ عليهِ أنَّهُ إنَّما يقومُ حجَّةً علىٰ مَنْ يقولُ بمفهومِ المُخالَفةِ[2] .

وقولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « شَفَاعَتِي لِأَهْلِ ٱلْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي »[3] ، وهو مشهورٌ ، بلِ الأحاديثُ في بابِ الشفاعةِ متواترةُ المعنىٰ[4] .

[حُججُ المعتزلةِ في نفيِ الشفاعةِ] :

واحتجَّتِ المعتزلةُ بمثلِ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ ﴾ [البقرة : ٤٨] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [غافر : ١٨] .

والجوابُ ـ بعدَ تسليمِ دَلالتِها علىٰ العمومِ في الأشخاصِ والأزمانِ والأحوالِ[5] ـ : أنَّهُ يجبُ تخصيصُها بالكفَّارِ جمعاً بينَ الأدلَّةِ[6] .

[خلاصةُ مذهبِ المعتزلةِ في العفوِ والشفاعةِ ، والردُّ عليهم] :

ولمَّا كانَ أصلُ العفْوِ والشفاعةِ ثابتاً بالأدلَّةِ القطعيَّةِ مِنَ الكتابِ والسنةِ والإجماعِ . . قالَتِ المعتزلةُ بالعفوِ عنِ الصغائرِ مطلقاً وعنِ الكبائرِ بعدَ التوبةِ ،

---

(١) إذ هو مقام تقنيط وتقبيح وإحباط ، فعدم النفع خاصٌّ بهم .

(٢) وكلٌّ من الحنفية والمعتزلة لا يقولون بمفهوم المخالفة ، فبيَّن الشارح أن ثبوت الشفاعة لا من مفهوم المخالفة ، بل من سياق الآية لمن يعرف أساليب العرب .

(٣) رواه أبو داود (٤٧٣٩) ، والترمذي (٢٤٣٥) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٤) انظر « نظم المتناثر » (٣٠١ـ٣٠٤) .

(٥) إذ الاحتمال واردٌ في كونها منفيةً عن الكفَّار ، وفي الزمان الذي لا يؤذن فيه في الشفاعة ، أو في بعض أحوال يوم القيامة .

(٦) حاصل الجواب : أن النصوص لا يجوز تعارضها ، فدفعُ التعارض ضرورةٌ داعية إلى التخصيص . « فرهاري » (ص٥١٤) .

وبالشفاعةِ لزيادةِ الثوابِ ، وكلاهما فاسدٌ[1] :

أمّا الأوّلُ : فلأنَّ التائبَ ومُرتكِبَ الصغيرةِ المُجتنِبَ عنِ الكبيرةِ لا يستحقَّانِ العذابَ عندَهم[2] ، فلا معنىً للعفوِ .

وأمّا الثاني : فلأنَّ النصوصَ دالَّةٌ على الشفاعةِ بمعنى طلبِ العفوِ عنِ الجنايةِ[3] .

[أهلُ الكبائرِ لا يُخلَّدونَ في النارِ]:

(وَأَهْلُ ٱلْكَبَائِرِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لا يُخَلَّدُونَ فِي ٱلنَّارِ) وإنْ ماتوا مِنْ غيرِ توبةٍ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ [الزلزلة : ٧] ، ونفسُ الإيمانِ عملُ خيرٍ ، لا يُمكِنُ أنْ يرىٰ جزاءَهُ قبلَ دخولِ النارِ ثم يدخلَ النارَ[4] ؛ لأنَّهُ باطلٌ بالإجماعِ ، فتعيَّنَ الخروجُ مِنَ النارِ .

ولقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ ﴾ [التوبة : ٧٢] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾ [الكهف : ١٠٧] إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ النصوصِ الدالَّةِ على كونِ المؤمنينَ مِنْ أهلِ الجنَّةِ ، معَ ما سبقَ مِنَ الأدلَّةِ القاطعةِ الدالَّةِ على أنَّ العبدَ لا يخرجُ بالمعصيةِ عنِ الإيمانِ[5] .

وأيضاً : الخلودُ في النارِ مِنْ أعظمِ العقوباتِ ، وقد جُعِلَ جزاءً للكفرِ الذي هو

---

(١) يعني : قولهم بالعفو والشفاعة .

(٢) تقدم (ص ٢٦٣) ، قال قاضيهم في « شرح الأصول الخمسة » (ص٦٨٨) : (فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين ، وعند المرجئة أنها للفساق من أهل الصلاة) .

(٣) فحملها علىٰ زيادة الثواب يخالف النصوص . « فرهاري » (ص٥١٦) .

(٤) هلذا جواب ما يقال : يمكن أن يرى العاصون ثواب إيمانهم أولاً ، ثم جزاء عصيانهم ، أجاب بقوله : (ونفس الإيمان . . .) إلىٰ آخره . « رمضان » (ص٢٥٣) .

(٥) جواب عن سؤال مقدر ؛ وهو أن النصوص لا تقوم حجة على المعتزلة ؛ لأنهم يقولون : صاحب الكبيرة ليس مؤمناً . « فرهاري » (ص٥١٧) .

أعظمُ الجناياتِ ، فلو جُوزِيَ بهِ غيرُ الكافرِ كانَ زيادةً على قدْرِ الجنايةِ ، فلا يكونُ عَدْلاً[1] .

[مُرتكِبُ الكبيرةِ مُخلَّدٌ في النارِ عندَ المعتزلةِ] :

وذهبَتِ المعتزلةُ : إلىٰ أنَّ مَنْ دخلَ النارَ فهو خالدٌ فيها ؛ لأنَّهُ إمَّا كافرٌ ، أو صاحبُ كبيرةٍ ماتَ بلا توبةٍ ؛ إذِ المعصومُ والتائبُ وصاحبُ الصغيرةِ إذا اجتُنِبَتِ الكبائرُ . . ليسوا مِنْ أهلِ النارِ ، علىٰ ما سبقَ مِنْ أصولِهم ، والكافرُ مُخلَّدٌ بالإجماعِ ، وكذا صاحبُ الكبيرةِ بلا توبةٍ[2] ؛ لوجهينِ :

الأوَّلُ : أنَّهُ يستحقُّ العذابَ وهو مَضرَّةٌ خالصةٌ دائمةٌ ، فيُنافِي استحقاقَ الثوابِ الذي هو منفعةٌ خالصةٌ دائمةٌ .

والجوابُ : منْعُ قيدِ الدوامِ ، بل منْعُ الاستحقاقِ بالمعنى الذي قصدوهُ ؛ وهو الاستيجابُ[3] ، وإنَّما الثوابُ فضْلٌ منهُ ، والعذابُ عدلٌ ، فإنْ شاءَ عفا ، وإنْ شاءَ عذَّبَهُ مدَّةً ثم يُدخِلُهُ الجنَّةَ .

الثاني : النصوصُ الدالَّةُ على الخلودِ ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء : ٩٣] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء : ١٤] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَـٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ [البقرة : ٨١] .

والجوابُ : أنَّ قاتلَ المؤمنِ لكونِهِ مؤمناً لا يكونُ إلا كافراً ، وكذا مَنْ تعدَّىٰ

---

(١) وهٰذا الدليل مبني على القبح العقلي ، فيكون إلزامياً ، وإلا فالأشعرية علىٰ أنه لا يقبح من الله شيء . « فرهاري » (ص٥١٨) .

(٢) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٦٤٧) .

(٣) أي : وجوب الثواب والعقاب على الله تعالىٰ ؛ فإن الصحيح عندنا : أنه لا يجب على الله سبحانه شيء ، وإذا قلنا : إن المطيع يستحقُّ الجنة ، والكافر يستحقُّ النار . . فمعناه : أن الأول أهل لفضله ، والثاني أهل لعدله . « فرهاري » (ص٥١٩) .

جميعَ الحدودِ[١] ، وكذا مَنْ أحاطَتْ بهِ خطيئتُهُ وشملَتْهُ مِنْ كلِّ جانبٍ[٢] .

ولو سُلِّمَ[٣] فالخلودُ قد يُستعمَلُ في المكْثِ الطويلِ ؛ كقولِهم : سجنٌ مُخلَّدٌ ، ولو سُلِّمَ[٤] فمُعارَضٌ بالنصوصِ الدالَّةِ على عدمِ الخلودِ كما مرَّ .

* * *

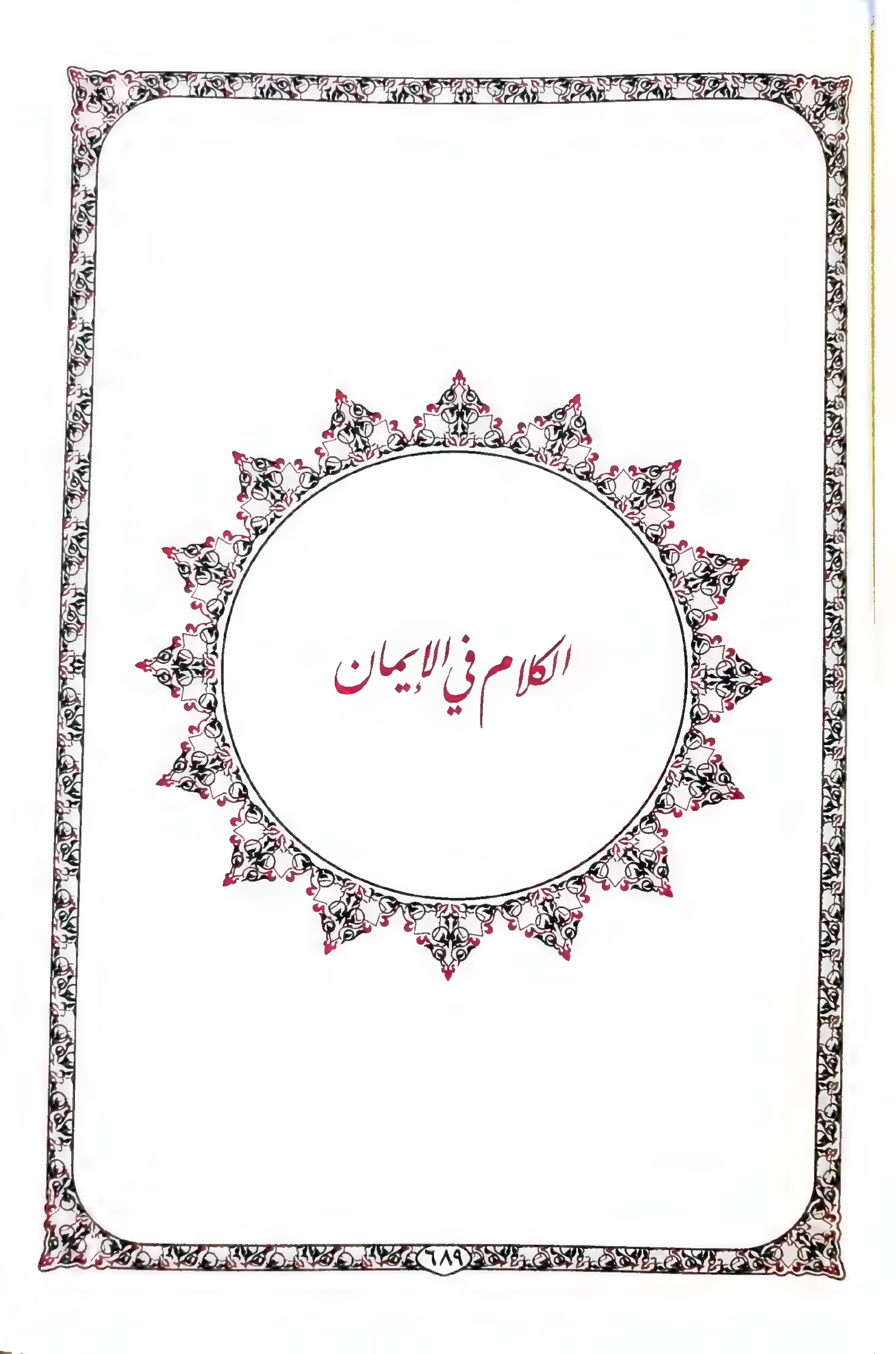
---

(١) إذ من جملتها الإيمان بالله تعالىٰ ورسوله صلى الله عليه وسلم .

(٢) ثم الناظر في أسباب النزول يرىٰ أن مثل هٰذه الآيِ لا بدَّ فيها من مراعاة الخصوص ، فلا يقال : لا عبرة بخصوص السبب ؛ إذ أقلُّهُ التخصيص ووجوب التأويل .

(٣) أي : لو سُلِّم أن الآيات الثلاث في حق الفاسقين لا الكافرين . « فرهاري » (ص٥٢٣) .

(٤) أن الخلود لا يستعمل إلا في الدوام . « فرهاري » (ص٥٢٣) .



الكلام في الايمان

الكلام في الإيمان [1]

[بيانُ معنى التصديقِ] :

(وَٱلإِيمَانُ) في اللغةِ : التصديقُ ؛ أي : إذعانُ حكمِ المُخبِرِ وقبولُهُ وجعلُهُ صادقاً[2] ، إفعالٌ مِنَ الأَمْنِ ؛ كأنَّ حقيقةَ (آمنَ بهِ) آمنَهُ التكذيبَ والمُخالَفةَ[3] ، يتعدَّىٰ باللامِ ؛ كما في قولِهِ تعالىٰ حكايةً : ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾ [يوسف : ١٧] أي : بمُصدِّقٍ ، وبالباءِ ؛ كما في قولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلإِيمَانُ : أَنْ تُؤْمِنَ بِٱللهِ . . . » الحديثَ[4] ؛ أي : تُصدِّقَ .

وليسَ حقيقةَ التصديقِ أنْ يقعَ في القلبِ نسبةُ الصدْقِ إلى الخبرِ أوِ المُخبرِ مِنْ غيرِ إذعانٍ وقبولٍ ، بل هو إذعانٌ وقبولٌ لذلكَ ؛ بحيثُ يقعُ عليهِ اسمُ التسليمِ[5] ،

---

(١) العنوان مثبت من « النبراس » (ص٥٢٥) .

(٢) **الإذعان** : الخضوع والطاعة والانقياد ، **والمراد هنا** : تسليم الحكم والاعتقاد به . « فرهاري » (ص٥٢٥) ، فسَّر التصديق بالإذعان والقبول والجعل ؛ للتوضيح .

(٣) كذا ذكر الزمخشري في « الكشاف » (١/ ١٥٢) ، وعبارته : (**والإيمان** : إفعالٌ من الأمن ، يقال : أمنته وآمنته غيري ، ثم يقال : آمنه ؛ إذا صدقه ، **وحقيقته** : آمنَهُ التكذيبَ والمخالفةَ ، وأما تعديته بالباء فلتضمينه معنىٰ « أقرَّ » و« اعترف ») ، وتعديته باللام لتضمينه معنىٰ (أذعن) ، وقد نقل الحافظ الزبيدي عبارة العلامة السعد في « تاج العروس » (أ م ن) وعبارة الزمخشري أيضاً ، ثم قال : (لأن « أمن » ثلاثياً متعدٍّ لواحد بنفسه ، فإذا نُقل لبابِ الإفعال تعدَّىٰ لاثنين ، فالتصديق عليه معنىً مجازي للإيمان . . .) .

(٤) رواه مسلم (٨) من حديث سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

(٥) **وحاصله** : أن التصديق هو التسليم ، ولم يكن التسليم حاصلاً لهم ، بل كان علمُهم بصدق النبي صلى الله عليه وسلم كعلم السوفسطائي بوجود العالم ؛ فإن هـٰذا العلم ضروري لا يخلو عنه عاقل ، **فهو** حاصل للسوفسطائي ، لـٰكنه لا يذعن ولا يسلم وجوده . « فرهاري » (ص٥٢٨) .

علىٰ ما صرَّحَ بهِ الإمامُ الغزاليُّ[1] .

[اتِّحادُ مفهومِ التصديقِ اللغويِّ والتصديقِ المنطقيِّ]:

وبالجملةِ : المعنى الذي يُعبَّرُ عنهُ بالفارسيَّةِ بـ (گـرَوِيدَنْ) ، وهو معنى التصديقِ المُقابِلِ للتصوُّرِ ؛ حيثُ يُقالُ في أوائلِ علمِ الميزانِ : (العلمُ : إمَّا تصورٌ ، وإمَّا تصديقٌ) ، صرَّحَ بذلكَ رئيسُهُمُ ابنُ سينا[2] .

فلو حصلَ هٰذا المعنىٰ[3] لبعضِ الكفَّارِ كانَ إطلاقُ اسمِ الكافرِ عليهِ مِنْ جهةِ أنَّ عليهِ شيئاً مِنْ أَماراتِ التكذيبِ والإنكارِ ، كما إذا فرضنا أنَّ أحداً صدَّقَ بجميعِ ما جاءَ بهِ النبيُّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ وسلَّمَهُ وأقرَّ بهِ وعملَ بهِ ، ومعَ ذلكَ شدَّ الزُّنَّارَ بالاختيارِ أو سجدَ للصنمِ بالاختيارِ . . نجعلُهُ كافراً ؛ لما أنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ جعلَ ذلكَ علامةَ التكذيبِ والإنكارِ[4] .

---

(١) انظر « إحياء علوم الدين » (١/ ٤٢٦) ممزوجاً بمعنى الإسلام ، وانظر (١/ ٤٢٩) أيضاً ، فهو عنده في مقابلة الإنكار .

(٢) انظر « النجاة » لابن سينا (ص٤٣) ، وعبارته : (كل معرفة وعلم : فإما تصوُّر ، وإما تصديق) ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٥٣٠) : (صرح برئاسته تقويةً للاستدلال بكلامه ، وتنبيهاً علىٰ أن ما وقع في كلام المنطقيين من قسمة التصديق إلىٰ يقيني وظني . . مخالف لكلام رئيسهم ، فلا يعبأ به) ، **ويؤيد هٰذا** : ما ذكره الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ٢٥٢) : (أن ابن سينا ـ وهو القدوة في فن المنطق ، والثقة في تفسير ألفاظه وشرح معانيه ـ صرَّح بأن التصديق المنطقي الذي قسم العلم إليه وإلى التصور . . هو بعينه اللغوي المعبَّر عنه في الفارسية بـ« گـرَوِيدَنْ » المقابل للتكذيب) ، **وعليه** : فالكافر الذي أيقن ولم يقرَّ بلسانه . . فكفره لوجود مقتضٍ وعلامة شرعية عليه ، وللاستكبار عن امتثال الأوامر ، والإصرار على التكذيب باللسان ، لا لعدم التصديق القلبي .

(٣) أي : التصديق .

(٤) أي : نحكم بكفره ظاهراً وباطناً ، وهو مختار الشارح ؛ فقد نصَّ في « شرح المقاصد » و« رسالة الإيمان » : بأن التصديق المقارن بأمارات التكذيب كالعدم لا يُعتدُّ به ، **وذهب بعض العلماء** : إلىٰ أنه كافر بأحكام الدنيا ، ومؤمن عند الله ، ولٰكنه عاصٍ بالتشبُّه بالكفار . « **فرهاري** » (ص٥٣١) .

وتحقيقُ هـٰذا المقامِ علىٰ ما ذكرتُ يُسهِّلُ لكَ الطريقَ إلىٰ حلِّ كثيرٍ مِنَ الإشكالاتِ المُورَدةِ في مسألةِ الإيمانِ .

[بيانُ معنى التصديقِ الشرعيِّ]:

وإذا عرفْتَ حقيقةَ معنى التصديقِ فاعلمْ أنَّ الإيمانَ في الشرعِ :

(هُوَ ٱلتَّصْدِيقُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ ٱللهِ تَعَالَىٰ) أي : تصديقُ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ بالقلبِ في جميعِ ما عُلِمَ بالضرورةِ مجيئُهُ بهِ مِنْ عندِ اللهِ إجمالاً[1] ، وأنَّهُ كافٍ في الخروجِ عن عُهْدةِ الإيمانِ ، ولا تنحطُّ درجتُهُ عنِ الإيمانِ التفصيليِّ ، فالمُشرِكُ المُصدِّقُ بوجودِ الصانعِ وصفاتِهِ لا يكونُ مؤمناً إلا بحسَبِ اللغةِ دونَ الشرعِ ؛ لإخلالِهِ بالتوحيدِ ، وإليهِ الإشارةُ بقولِهِ تعالى : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [يوسف : ١٠٦] .

(وَٱلْإِقْرَارُ بِهِ) أي : باللسانِ[2] ، إلا أنَّ التصديقَ ركنٌ لا يحتملُ السقوطَ أصلاً ، والإقرارَ قد يحتملُهُ ؛ كما في حالةِ الإكراهِ .

[تحريجةٌ : فأينَ الإيمانُ حالَ النومِ والغفلةِ ؟]:

فإنْ قيلَ : قد لا يبقى التصديقُ ؛ كما في حالةِ النومِ والغفلةِ .

قلنا : التصديقُ باقٍ في القلبِ ، والذهولُ إنَّما هو عن حصولِهِ ، ولو سُلِّمَ فالشارعُ جعلَ المُحقَّقَ الذي لم يطرأْ عليهِ ما يضادُّهُ في حكمِ الباقي ، حتىٰ كانَ

---

(١) فالتصديق الشرعي أخصُّ من التصديق اللغوي والمنطقي من حيث المُؤْمَنُ به كما ترىٰ ، **ومعنى الإجمال** : الكفاية عند عدم التفصيل ، فلو علمَ بالتفصيل وجب الإيمان التفصيلي ، قال العلامة البزدوي في « أصول الدين » (ص١٥١) : (**الإيمان بالجملة واجب** ، ولا يجب إيمان بالتفاصيل إلا أن يقع الإشكال في فصل من الفصول ، حينئذ يجب التعلم والتدبر والتفكُّر ، حتىٰ إن من أقرَّ أن الله تعالىٰ واحد لا شريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن ما أخبر به عن الله تعالىٰ كله حق ، واعتقد ذلك . . يصحُّ إسلامه) .

(٢) **يعني** : الإقرار بما جاء به صلى الله عليه وسلم باللسان ، وهـٰذا في حقِّ الكافر الأصلي .

المؤمنُ اسماً لمَنْ آمنَ في الحالِ أو في الماضي ولم يطرأ عليهِ ما هو علامةُ التكذيبِ[(١)] .

هـٰذا الذي ذكرَهُ مِنْ أنَّ الإيمانَ هو التصديقُ والإقرارُ . . مذهبُ بعضِ العلماءِ[(٢)] ؛ وهو اختيارُ الإمامِ شمسِ الأئمَّةِ وفخرِ الإسلامِ رحمَهُما اللهُ[(٣)] .

وذهبَ جمهورُ المُحقِّقينَ : إلىٰ أنَّهُ التصديقُ بالقلبِ ، وإنَّما الإقرارُ شرطٌ لإجراءِ الأحكامِ في الدنيا ؛ لما أنَّ تصديقَ القلبِ أمرٌ باطنٌ لا بدَّ لهُ مِنْ علامةٍ ؛ فمَنْ صدَّقَ بقلبِهِ ولم يُقِرَّ بلسانِهِ . . فهو مؤمنٌ عندَ اللهِ وإنْ لم يكنْ مؤمناً في أحكامِ الدنيا ، ومَنْ أقرَّ بلسانِهِ ولم يُصدِّقْ بقلبِهِ كالمنافقِ . . فبالعكسِ[(٤)] ، وهـٰذا هو اختيارُ الشيخِ أبي منصورٍ رحمَهُ اللهُ[(٥)] ، والنصوصُ مُعاضِدةٌ لذلكَ ؛ قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾ [المجادلة : ٢٢] ، وقالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّ

---

(١) كما أن الإقرار يكفي مرة ما لم يطرأ عليه الإنكار . « فرهاري » (ص٥٣٥) .

(٢) فعلىٰ هـٰذا : من صدق ولم يقرَّ فهو كافر ، إلا لعذر ؛ من ضيق وقت ، أو آفة في اللسان . « فرهاري » (ص٥٣٥) ، وعليه : فالإقرار شطر في الإيمان ، والتصديق نصيب الروح ، والإقرار نصيب البدن ، وبهما معاً يتحقَّق معنى الإيمان في الإنسان المركَّب منهما .

(٣) أراد : شمس الأئمة السرخسي ، ذكر ذلك في « أصوله » (١/ ٦٠) ، وفخر الإسلام البزدوي ، ذكر ذلك أيضاً في « أصوله » كما في « كشف الأسرار » (١/ ١٨٥) قال شارحه العلامة البخاري بعد أن ذكر تركُّب الإيمان من التصديق والإقرار : (وهو مذهب المصنف ـ العلامة البزدوي ـ وشمس الأئمة وكثير من الفقهاء) ، وكذا في « أصول الدين » لأبي يسر البزدوي أيضاً (ص١٤٦) .

(٤) كذا قال العلامة نور الدين الصابوني في « البداية في أصول الدين » (ص٨٧) ، وقال : (نصَّ عليه أبو حنيفة رضي الله عنه في كتاب « العالم والمتعلم » ، وهو اختيار الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي ، والحسين بن الفضل البجلي رحمهما الله ، وأصح الروايتين عن الأشعري) ، وكذا نعته أيضاً أنه مذهب المحققين العلامةُ البخاري في « كشف الأسرار » (١/ ١٨٥) ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٥٣٥) : (وها هنا مذهب ثالث : وهو أن الإقرار ليس بركن إلا عند الطلب ، فمن طُلِبَ منه الإقرار فسكت من غير عذر . . فهو كافر عند الله سبحانه) .

(٥) كذا في « البداية في أصول الدين » (ص٨٧) كما تقدم ، فكأن ما في « السيف المشهور » (ص٣٥) قد رجع عنه .

بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾ [النحل : ١٠٦] ، وقالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات : ١٤] ، وقالَ النبيُّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱللَّهُمَّ ؛ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَىٰ دِينِكَ وَطَاعَتِكَ »[1] ، وقالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ لأسامةَ حينَ قتلَ مَنْ قالَ : لا إلـٰهَ إلا اللهُ : « هَلَّا شَقَقْتَ قَلْبَهُ ؟! »[2] .

[تحريجةٌ : لِمَ لا يكونُ الإيمانُ مُجرَّدَ النطقِ كما كانَ يقنعُ بهِ السلفُ ؟]:

فإنْ قلتَ : نعمِ ، الإيمانُ هو التصديقُ ، لـٰكنْ أهلُ اللغةِ لا يعرفونَ منهُ إلا التصديقَ باللسانِ ، والنبيُّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ وأصحابُهُ كانوا يقنعونَ مِنَ المؤمنِ بكلمةِ الشهادةِ ، ويحكمونَ بإيمانِهِ مِنْ غيرِ استفسارٍ عمَّا في قلبِهِ .

قلتُ : لا خفاءَ في أنَّ المُعتبَرَ في التصديقِ عملُ القلبِ ؛ حتىٰ لو فرضنا عدمَ وضْعِ لفظِ التصديقِ لمعنىً، أو وضعَهُ لمعنىً غيرِ التصديقِ القلبيِّ . لم يحكمْ أحدٌ مِنْ أهلِ اللغةِ والعُرْفِ بأنَّ المُتلفِّظَ بكلمةِ (صدَّقْتُ) مُصدِّقٌ للنبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ مؤمنٌ بهِ ؛ ولهـٰذا صحَّ نفْيُ الإيمانِ عن بعضِ المُقرِّينَ باللسانِ ؛ قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [البقرة : ٨] ، وقالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات : ١٤] .

[لا نزاعَ في كفرِ المنافقِ مع ثبوتِ إيمانِهِ لغةً]:

وأمَّا المُقِرُّ باللسانِ وحدَهُ فلا نزاعَ في أنَّهُ يُسمَّىٰ مؤمناً لغةً ، وتجري عليهِ أحكامُ الإيمانِ ظاهراً ، وإنَّما النزاعُ في كونِهِ مؤمناً فيما بينَهُ وبينَ اللهِ تعالىٰ ، والنبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ومَنْ بعدَهُ كما كانوا يحكمونَ بإيمانِ مَنْ تكلَّمَ بكلمةِ الشهادةِ . . كانوا يحكمونَ بكفْرِ المنافقِ ، فدلَّ علىٰ أنَّهُ لا يكفي في الإيمانِ فعلُ اللسانِ .

---

(١) رواه البخاري في « الأدب المفرد » (٦٨٣) ، والترمذي (٢١٤٠) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه ، ودعاؤه بهـٰذا تعليم للأمة .

(٢) رواه مسلم (٩٦) من حديث سيدنا أسامة بن زيد رضي الله عنهما ، والمقتول هو مرداس بن نهيك ، وذُكر في الصحابة ، وانظر « معرفة الصحابة » لأبي نعيم (٥/٢٥٦٧) .

[الإقرارُ ركنٌ يحتملُ السقوطَ]:

وأيضاً : الإجماعُ مُنعقِدٌ على إيمانِ مَنْ صدَّقَ بقلبِهِ وقصدَ الإقرارَ باللسانِ ومنعَهُ منهُ مانعٌ مِنْ خرسٍ ونحوِهِ .

فظهر : أنْ ليسَتْ حقيقةُ الإيمانِ مُجرَّدَ كلمتي الشهادةِ على ما زعمَتِ الكراميَّةُ .

[الأعمالُ تزيدُ وتنقصُ ، والإيمانُ لا يزيدُ ولا ينقصُ]:

ولمَّا كانَ مذهبُ جمهورِ المُتكلِّمينَ والمُحدِّثينَ والفقهاءِ أنَّ الإيمانَ تصديقٌ بالجَنانِ ، وإقرارٌ باللسانِ ، وعملٌ بالأركانِ . . أشارَ إلى نفْيِ ذلكَ بقولِهِ :

(فَأَمَّا ٱلْأَعْمَالُ) أي : الطاعاتُ (فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِي نَفْسِهَا ، وَٱلْإِيمَانُ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ) فها هنا مقامانِ :

[المقامُ الأوَّلُ : الأعمالُ غيرُ داخلةٍ في ماهيةِ الإيمانِ]:

الأوَّلُ : أنَّ الأعمالَ غيرُ داخلةٍ في الإيمانِ؛ لما مرَّ مِنْ أنَّ حقيقةَ الإيمانِ هو التصديقُ .

ولأنَّهُ قد وردَ في الكتابِ والسنةِ عطفُ الأعمالِ على الإيمانِ ؛ كقولِهِ تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [البقرة : ٢٧٧] ، معَ القطعِ بأنَّ العطفَ يقتضي المُغايَرةَ وعدمَ دخولِ المعطوفِ في المعطوفِ عليهِ .

ووردَ أيضاً جعْلُ الإيمانِ شرطَ صحَّةِ الأعمالِ ؛ كما في قولِهِ تعالى : ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ [طه : ١١٢] ، معَ القطعِ بأنَّ المشروطَ لا يدخلُ في الشرطِ ؛ لامتناعِ اشتراطِ الشيءِ بنفسِهِ[1] .

ووردَ أيضاً إثباتُ الإيمانِ لمَنْ تركَ بعضَ الأعمالِ ؛ كما في قولِهِ تعالى : ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ ﴾ [الحجرات : ٩] على ما مرَّ ، معَ القطعِ بأنَّهُ لا تحقُّقَ للشيءِ بدونِ ركنِهِ .

---

(١) لأن شرط الكلِّ شرطٌ لكل جزء من أجزائِهِ . « رمضان » (ص٢٦٢) .

ولا يخفىٰ أنَّ هـٰذهِ الوجوهَ إنّما تقومُ حجّةً علىٰ منْ يجعلُ الطاعاتِ ركناً مِنْ حقيقةِ الإيمانِ ؛ بحيث إنَّ تاركَها لا يكونُ مؤمناً ، كما هو رأيُ المعتزلةِ ، لا علىٰ مذهبِ مَنْ ذهبَ إلىٰ أنَّها ركنٌ مِنَ الإيمانِ الكاملِ ، بحيثُ لا يخرجُ تاركُها عن حقيقةِ الإيمانِ ، كما هو مذهبُ الشافعيِّ رحمَهُ اللهُ .

وقد سبقَ تمسُّكاتُ المعتزلةِ بأجوبتِها[1] .

[المقامُ الثاني : حقيقةُ الإيمانِ لا تزيدُ ولا تنقصُ] :

المقامُ الثاني : أنَّ حقيقةَ الإيمانِ لا تزيدُ ولا تنقصُ : لما مرَّ مِنْ أنَّهُ التصديقُ القلبيُّ الذي بلغَ حدَّ الجزمِ والإذعانِ ، وهـٰذا لا يُتصوَّرُ فيهِ زيادةٌ ولا نقصانٌ ؛ حتىٰ إنَّ مَنْ حصلَ لهُ حقيقةُ التصديقِ فسواءٌ أتىٰ بالطاعاتِ أوِ ارتكبَ المعاصيَ فتصديقُهُ باقٍ علىٰ حالِهِ ، لا تغيُّرَ فيهِ أصلاً .

[النصوصُ الدالَّـةُ على الزيادةِ والنقصِ محمولةٌ على المؤمَنِ بهِ] :

والآياتُ الدالَّةُ علىٰ زيادةِ الإيمانِ محمولةٌ علىٰ ما ذكرَهُ أبو حنيفةَ رحمَهُ اللهُ ؛ أنَّهم كانوا آمنوا في الجملةِ ، ثم يأتي فرضٌ بعدَ فرضٍ ، وكانوا يؤمنونَ بكلِّ فَرْضٍ خاصٍّ .

وحاصلُهُ : أنَّهُ كانَ يزيدُ بزيادةِ ما يجبُ الإيمانُ بهِ ، وهـٰذا لا يُتصوَّرُ في غيرِ عصْرِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ ، وفيهِ نظرٌ ؛ لأنَّ الاطِّلاعَ علىٰ تفاصيلِ الفرائضِ يُمكِنُ في غيرِ عصرِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ ، والإيمانُ واجبٌ إجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً ، وتفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً[2] ، ولا خفاءَ في أنَّ التفصيليَّ أزيدُ بل أكملُ ،

---

(١) في شرح قول المصنف : (والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان) ، وقد تقدم (ص ٢٥٦) .

(٢) جواب سؤال يرد على النظر ، وتقرير السؤال : أن أحدنا إذا اعتقد أن النبي صلى الله عليه وسلم صادق في كل ما بلغ . . صار إيمانه مشتملاً علىٰ جميع الفرائض المنزلة ، فلا يمكن الزيادة عليه ، وتقرير الجواب : أن المؤمن بالإجمال إذا علم بعد ذلك أن الصلاة فريضة والصيام =

وما ذُكِرَ مِنْ أنَّ الإجماليَّ لا ينحطُّ عن درجتِهِ فإنَّما هو في الاتِّصافِ بأصلِ الإيمانِ .

وقيلَ[1] : إنَّ الثباتَ والدوامَ على الإيمانِ زيادةٌ عليهِ في كلِّ ساعةٍ .

وحاصلُهُ : أنَّهُ يزيدُ بزيادةِ الأزمانِ ؛ لما أنَّهُ عَرَضٌ لا يبقىٰ إلا بتجدُّدِ الأمثالِ ، وفيهِ نظرٌ ؛ لأنَّ حصولَ المثلِ بعدَ انعدامِ الشيءِ لا يكونُ مِنَ الزيادةِ في شيءٍ ؛ كما هو في سوادِ الجسمِ مثلاً[2] .

وقيلَ : المرادُ : زيادةُ ثمرتِهِ ، وإشراقُ نورِهِ وضيائِهِ في القلبِ ؛ فإنَّهُ يزيدُ بالأعمالِ ، وينقصُ بالمعاصي[3] .

[تأصيلٌ وتفصيلٌ لمسألةِ زيادةِ ونقصانِ الإيمانِ]:

ومَنْ ذهبَ إلىٰ أنَّ الأعمالَ مِنَ الإيمانِ فقبولُهُ الزيادةَ والنقصانَ ظاهرٌ ؛ ولهٰذا قيلَ : إنَّ هٰذهِ المسألةَ فرعُ مسألةِ كونِ الطاعاتِ مِنَ الإيمانِ[4] .

= فريضة . . وجب أن يؤمن بكل واحد تفصيلاً ، وهٰذا زيادة في الإيمان . « فرهاري » (ص٥٤٦) ، وهو نافع لمن يرىٰ صحة الإيمان ـ مع الجهل بأركان الإسلام ـ إجمالاً .

(١) هو لإمام الحرمين في « الإرشاد » (ص٣٩٩) ، والإمام الرازي أخذ بهٰذا القول في « محصله » (ص٢٣٩) .

(٢) **وعندنا في هٰذا النظر نظر** ؛ لأن التصديقاتِ المتجددةَ وإن كانت منصرمة بحسب وجوده الخارجي . . لٰكنها حسنات باقية في الحكم الشرعي ، وهٰكذا حال سائر الحسنات والسيئات ؛ فإنها أعراض تنعدم وتتجدد ، ومع هٰذا توصف بالقلة والكثرة شرعاً بل عُرفاً : فيقال : مكارم زيد أكثر من مكارم عمرو ، فالقياس علىٰ سواد الجسم فاسد ؛ لأن كلامنا في أمر شرعي ، لا في بحث فلسفي . « فرهاري » (ص٥٤٧) .

(٣) **والحاصل** : أن الآيات مؤوَّلة ، وليس المراد منها زيادة التصديق ، بل زيادة ثمراته . « فرهاري » (ص٥٤٨) ، وقال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٨٠٩) : (ويحتمل الزيادة عليه أن يزداد نوره وضياؤه في القلوب بالأعمال الصالحة ، وينتقص بالمعاصي ؛ إذ الإيمان له نور وضياء علىٰ ما قال تعالىٰ : ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ ﴾ [الصف : ٨] ، وقال تعالىٰ : ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾ [الزمر : ٢٢] . **فأما هو في ذاته فلا يحتمل الزيادة والنقصان**) .

(٤) **القائل** : هو الإمام الرازي وجماعة من المتكلمين كما ذكر العلامة العضد في « المواقف » (ص٣٨٨) ، **وملخص كلامهم** : أن النزاع لفظي ؛ لأنه فرع تفسير الإيمان ؛ فإن قلنا : =

وقالَ بعضُ المُحقِّقينَ[1] : لا نُسلِّمُ أنَّ حقيقةَ التصديقِ لا تقبلُ الزيادةَ والنقصانَ ، بل تتفاوتُ قوَّةً وضعفاً ؛ للقطعِ بأنَّ تصديقَ آحادِ الأمَّةِ ليسَ كتصديقِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ ؛ ولهٰذا قالَ إبراهيمُ عليهِ السلامُ : ﴿ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة : ٢٦٠] .

[ذهبَ بعض القدريةُ إلىٰ أنَّ الإيمانَ هو المعرفةُ] :

بقيَ ها هنا بحثٌ آخرُ ؛ وهو أنَّ بعضَ القدريَّةِ ذهبَ إلىٰ أنَّ الإيمانَ هو المعرفةُ[2] ، وأطبقَ علماؤُنا علىٰ فسادِهِ ؛ لأنَّ أهلَ الكتابِ كانوا يعرفونَ نبوَّةَ محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ كما كانوا يعرفونَ أبناءَهم[3] ، معَ القطعِ بكفرِهم ؛ لعدمِ التصديقِ ، ولأنَّ مِنَ الكفَّارِ مَنْ كانَ يعرفُ الحقَّ يقيناً ، وإنَّما كانَ يُنكِرُ عناداً واستكباراً ؛ قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل : ١٤] ، فلا بدَّ مِنْ بيانِ الفرقِ بينَ معرفةِ الأحكامِ واستيقانِها ، وبينَ التصديقِ بها واعتقادِها ؛ ليصحَّ كونُ الثاني إيماناً دونَ الأوَّلِ .

[الفرقُ بينَ التصديقِ والمعرفةِ حصولُ الكسبِ] :

والمذكورُ في كلامِ بعضِ المشايخِ : أنَّ التصديقَ عبارةٌ عن ربْطِ القلبِ علىٰ

= الإيمان هو التصديق . . **فلا يقبل التفاوت** ؛ لأن الواجب هو اليقين ، والتفاوت إنما هو في الظن ، **وإن قلنا** : الأعمال داخلة فيه . . فهو يقبله . « فرهاري » (ص٥٤٨) ، وانظر « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » (ص٢٣٩) .

(١) هو العلامة العضد في « المواقف » (ص٣٨٨) ، وقال : (**والظاهر** : أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمُهُ حكم اليقين) ، وهٰذا مذهب الشارح أيضاً .

(٢) أي : معرفة الله تعالىٰ ورسوله صلى الله عليه وسلم ، لا المعرفة الاصطلاحية عند المتكلمين .

(٣) **يدلُّك علىٰ ذلك** : ما رواه أبو داود (٤٤٥٠) عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه قال : زنىٰ رجل من اليهود وامرأة ، فقال بعضهم لبعض : اذهبوا بنا إلىٰ هٰذا النبي ؛ **فإنه نبي بُعِثَ بالتخفيف** ، فإن أفتانا بفتيا دون الرجم قبلناها ، واحتججنا بها عند الله ؛ قلنا : **فتيا نبي من أنبيائك** . . . الحديث .

ما علمَ مِنْ إخبارِ المُخبِرِ ، وهو أمرٌ كسبيٌّ يثبتُ باختيارِ المُصدِّقِ ، ولذا يُثابُ عليهِ ، ويُجعَلُ رأسَ العباداتِ ، بخلافِ المعرفةِ ؛ فإنَّها ربَّما تحصلُ بلا كسبٍ ؛ كمَنْ وقعَ بصرُهُ على جسمٍ فحصلَ لهُ معرفةُ أنَّهُ جدارٌ أو حجرٌ .

[التصديقُ الإيمانيُّ عندَ بعضِهم مِنْ مقولةِ الفعلِ لا مِنْ مقولةِ الكيفِ] :

وهـٰذا ما ذكرَهُ بعضُ المُحقِّقينَ[1] ؛ مِنْ أنَّ التصديقَ هو أنْ تنسُبَ باختيارِكَ الصدقَ إلى المُخبِرِ ؛ حتىٰ لو وقعَ ذلكَ في القلبِ مِنْ غيرِ اختيارٍ . . لم يكنْ تصديقاً وإنْ كانَ معرفةً !

وهـٰذا مُشكِلٌ[2] ؛ لأنَّ التصديقاتِ مِنْ أقسامِ العلمِ ؛ وهو مِنَ الكيفيَّاتِ النفسانيَّةِ دونَ الأفعالِ الاختياريَّةِ ؛ لأنَّا إذا تصوَّرنا النسبةَ بينَ شيئينِ وشككنا في أنَّها بالإثباتِ أوِ النفْيِ ، ثم أُقِيمَ البرهانُ علىٰ ثبوتِها . . فالذي يحصلُ لنا هو الإذعانُ والقبولُ لتلكَ النسبةِ[3] ، وهو معنى التصديقِ والحكمِ والإثباتِ والإيقاعِ[4] .

[معنى اكتسابِ التصديقِ مصروفٌ لكيفيةِ تحصيلِهِ] :

نعم ؛ تحصيلُ تلكَ الكيفيَّةِ يكونُ بالاختيارِ في مباشرةِ الأسبابِ ، وصرْفِ النظرِ ، ورفعِ الموانعِ ، ونحوِ ذلكَ ، وبهـٰذا الاعتبارِ يقعُ التكليفُ بالإيمانِ[5] .

---

(١) يعني : وهـٰذا يوافقُ ما ذكره العلامةُ صدر الشريعة في « التوضيح » ، وانظر « التلويح على التوضيح » (١/ ٣٧٠) ، و« شرح المقاصد » (٢/ ٢٥١) .

(٢) تقدم (ص ٢٧٢) أن الشارح لا يُفرِّق بين التصديق اللغوي الإيماني والتصديق المنطقي . وما ذُكر يقتضي مغايرتهما ، **وهـٰذا هو موضع الإشكال** ، ولا تنسَ حينئذ أن كفر المصدِّق يكون بأمارة جعلها الشارع معرِّفة بوجود الكفر ، لا لنفي التصديق .

(٣) عقلاً ، أو عادة ، أو تولُّداً عند المعتزلة ، فالكلُّ متفقٌ علىٰ حصوله بالضرورة لا الاختيار .

(٤) **وحاصل الجواب** : أنه لا عبرة بالأسامي ، بل بالمسمَّىٰ ؛ وهو الكيفية المُعبَّر عنها بالإذعان والقبول . « فرهاري » (ص٥٥٤) .

(٥) إشارة إلىٰ دفع ما قيل من أنه لو كان التصديق كيفاً لم يصحَّ التكليف به ؛ إذ الشارع لا يكلف إلا بالفعل الاختياري . « فرهاري » (ص٥٥٤) .

وكأنَّ هـٰذا هو المرادُ بكونِهِ كسبيّاً اختياريّاً[1] ، ولا تكفي المعرفةُ ؛ لأنَّها قد تكونُ بدونِ ذلكَ[2] .

[المعرفةُ المعتبرةُ بالشرعِ] :

نعم ؛ يلزمُ أنْ تكونَ المعرفةُ اليقينيَّةُ المُكتسَبةُ بالاختيارِ تصديقاً ، ولا بأسَ بذلكَ ؛ لأنَّهُ حينَئذٍ يحصلُ المعنى الذي يُعبَّرُ عنهُ بالفارسيةِ بـ (گـرَوِيدَنْ) ، وليسَ الإيمانُ والتصديقُ سوىٰ ذلكَ ، وحصولُهُ للكفَّارِ المُعانِدينَ المُستكبِرينَ ممنوعٌ ، وعلىٰ تقديرِ الحصولِ فتكفيرُهم يكونُ بإنكارِهم باللسانِ ، وإصرارِهم على العنادِ والاستكبارِ ، وهو مِنْ علاماتِ التكذيبِ والإنكارِ[3] .

[الإيمانُ والإسلامُ مُتلازِمانِ] :

(وَٱلْإِيمَانُ وَٱلْإِسْلَامُ وَاحِدٌ) لأنَّ الإسلامَ هو الخضوعُ والانقيادُ ؛ بمعنىٰ قبولِ الأحكامِ والإذعانِ ، وذلكَ حقيقةُ التصديقِ علىٰ ما مرَّ[4] .

---

(١) **وتوضيح الدفع** : ما أفاده الشارح في « رسالة الإيمان » من أنه ليس المراد بكون المأمور به اختياريّاً ومقدوراً أن يكون في نفسه من مقولة الفعل كما تُوهِّم ، بل أن يقدر المكلف علىٰ تحصيله ، وكثير من واجبات الشرع كذلك ؛ كالقيام والركوع والسجود ، فهي من مقولة الوَضْع ، ولـٰكن أمر العبد بها ؛ لأنه قادر علىٰ تحصيلها . « فرهاري » (ص٥٥٤) .

(٢) **يعني** : بدون الكسب ، فمن وقع في قلبه صدق النبي دون اختيار . . طولب بتحقيقه كسباً ، قال العلامة الصابوني في « البداية في أصول الدين » (ص٨٩) : (والمعرفة غير الإيمان ؛ بدليل أنها تنفكُّ عنه ؛ فإن أهل الكتاب يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما يعرفون أبناءهم ولا يصدقون ، كما نطق الكتاب) .

(٣) **فإن قيل** : ما تقولون في إيمان المُقلِّدِ ؟

فالجوابُ : قال العلامة نور الدين الصابوني في « البداية في أصول الدين » (ص٨٩) : (قال أبو حنيفة وسفيان الثوري ومالك والأوزاعي وعامة الفقهاء وأهل الحديث رحمهم الله : صح إيمانه ، ولـٰكنه عاصٍ بترك الاستدلال) .

ثم قال : (وهـٰذا الخلاف فيمن نشأ علىٰ شاهق جبل ولم يتفكَّر في العالم ولا في الصانع أصلاً ، فأُخبِرَ بذلك فصدَّقه ، فأما من نشأ في بلاد المسلمين وسبَّح الله تعالىٰ عند رؤية صنائعه . . فهو خارج عن حدِّ التقليد) .

(٤) تقدم (ص ٢٧١) .

ويُؤيِّدُهُ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [الذاريات : ٣٥ـ٣٦] .

وبالجملةِ : لا يصحُّ في الشرعِ أنْ يُحكَمَ علىٰ أحدٍ بأنَّهُ مؤمنٌ وليسَ بمسلمٍ ، أو مسلمٌ وليسَ بمؤمنٍ ، ولا نعني بوحدتِهما سوىٰ هـٰذا[١] .

وظاهرُ كلامِ المشايخِ : أنَّهم أرادوا عدمَ تغايرِهما ؛ بمعنىٰ : أنَّهُ لا ينفكُّ أحدُهما عنِ الآخرِ ، لا الاتِّحادَ بحسَبِ المفهومِ ؛ لما ذكرَ في « الكفايةِ » مِنْ أنَّ الإيمانَ هو تصديقُ اللهِ تعالىٰ فيما أخبرَ مِنْ أوامرِهِ ونواهيهِ ، والإسلامَ هو الانقيادُ والخضوعُ لألوهيَّتِهِ ، وذا لا يتحقَّقُ إلا بقبولِ الأمرِ والنهْيِ ، فالإيمانُ لا ينفكُّ عنِ الإسلامِ حكماً ، فلا يتغايرانِ[٢] ، ومَنْ أثبتَ التغايرَ يُقالُ لهُ : ما حكمُ مَنْ آمنَ ولم يسلمْ ، أو أسلمَ ولم يؤمنْ ؟ فإنْ أثبتَ لأحدِهما حكماً ليسَ بثابتٍ للآخرِ . . فبها ونعمَ ، وإلا فقد ظهرَ بطلانُ قولِهِ[٣] .

---

(١) أي : عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر ، وهو المسمَّىٰ بالتساوي ، وليس المدعى الترادف ؛ وهو اتحادهما بحسب المفهوم كما ذهب إليه قوم ، فصعب عليهم إثبات الترادف . « فرهاري » (ص٥٥٩) .

(٢) قوله في حدِّ الإيمان : بأنه تصديق الله فيما أخبر من أوامره ونواهيه ، والإسلام : بأنه الانقياد والخضوع لألوهيَّته . . تعلم به التلازمَ بين ما اصطُنع من مصطلحي توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية ، فلا يُتصوَّرُ انفكاكهما وجوداً وحكماً حتىٰ يُدَّعىٰ وجود قائل بأحدهما دون الآخر ؛ ولهـٰذا احتجَّ الحق تعالىٰ علىٰ مَنْ عبدَ غيره بأن هـٰذا الغير ليس مؤثِّراً حتىٰ يُعبدَ ؛ فقال سبحانه : ﴿ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۚ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [المائدة : ٧٦] ، وكان أقلَّ اعتقاد للمشركين أن هـٰذه الأصنام لها من التأثير توفيقُهم للوصول إلى الله ، تعالى الله عن قولهم علوّاً كبيراً .

(٣) كذا العبارة بتمامها في « البداية في أصول الدين » (ص٩١) وهي مختصر « الكفاية » ، دون قوله : (فبها ونعم) ، ومراده : إبطال قول من يقول بالتغاير مستدلاً بثبوت حكم للإيمان لا يثبت للإسلام وبالعكس ، فعجزه عن إثبات فارق في المحلِّ دالٌّ علىٰ عدم التغاير ، وهو مطلوبه .

[تحريجةٌ : ففي آيةِ (الحجراتِ) دليلٌ على تغايرِهما] :

فإنْ قيلَ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات : ١٤] . . صريحٌ في تحقُّقِ الإسلامِ بدونِ الإيمانِ .

قلنا : المرادُ بهِ : أنَّ الإسلامَ المُعتبَرَ في الشرعِ لا يُوجَدُ بدونِ الإيمانِ ، وهو في الآيةِ بمعنى الانقيادِ الظاهرِ مِنْ غيرِ انقيادِ الباطنِ[1] ، بمنزلةِ المُتلفِّظِ بكلمةِ الشهادةِ مِنْ غيرِ تصديقٍ في بابِ الإيمانِ .

[تحريجةٌ : حديثُ جبريلَ المشهورُ دالٌّ على المغايرةِ] :

فإنْ قيلَ : قولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلْإِسْلَامُ : أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا ٱللهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ ٱللهِ ، وَتُقِيمَ ٱلصَّلَاةَ ، وَتُؤْتِيَ ٱلزَّكَاةَ ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ ، وَتَحُجَّ ٱلْبَيْتَ إِنِ ٱسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلاً »[2] . . دليلٌ على أنَّ الإسلامَ هو الأعمالُ ، لا التصديقُ القلبيُّ .

قلنا : المرادُ : أنَّ ثمراتِ الإسلامِ وعلاماتِهِ ذلكَ[3] ، كما قالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ لقومٍ وفدوا عليهِ : « تَدْرُونَ مَا ٱلْإِيمَانُ بِٱللهِ تَعَالَىٰ وَحْدَهُ ؟ » ، فقالوا : اللهُ ورسولُهُ أعلمُ ، قالَ : « شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا ٱللهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ ٱللهِ ، وَإِقَامُ ٱلصَّلَاةِ ، وَإِيتَاءُ ٱلزَّكَاةِ ، وَصِيَامُ رَمَضَانَ ، وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ ٱلْمَغْنَمِ ٱلْخُمُسَ »[4] .

---

(١) لقرينة السياق وأسلوب الآية ، والكلام إنما هو في الإسلام الشرعي ، والذي في الآية هو اللغوي ؛ وهو الانقياد الظاهر ، والمعنىٰ كما في « النبراس » (ص٥٦١) : (قل : لم يوجد منكم التصديق الباطني بل الانقياد الظاهري ؛ للطمع) كالطمع في الصدقة مثلاً ، وقد ورد هٰذا المعنى اللغوي في القرآن مراراً ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴾ [الصافات : ١٠٣] ، وقوله سبحانه : ﴿ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾ [آل عمران : ٨٣] .

(٢) رواه مسلم (٨) من حديث سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

(٣) الإشارة إلى الشهادة وإقام الصلاة . . . إلىٰ آخر ما ذكر ، والمعتبر من الإسلام : الانقياد الباطن .

(٤) رواه البخاري (٥٣)، ومسلم (١٧) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، والوفد : هم وفد عبد القيس من ربيعة .

وكما قال صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « ٱلإِيمَانُ بِضعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً ، أعلاها قولُ : لا إِلَـٰهَ إلا ٱللهُ ، وَأَدْنَاهَا : إِمَاطَةُ ٱلأَذَىٰ عَنِ ٱلطَّرِيقِ »(١) .

[جوازُ قولِ : أنا مؤمنٌ باللهِ حقاً]:

(وَإِذَا وُجِدَ مِنَ ٱلْعَبْدِ ٱلتَّصْدِيقُ وَٱلإِقْرَارُ صَحَّ أَنْ يَقُولَ : أَنَا مُؤْمِنٌ حَقاً) لتحقُّقِ الإيمانِ .

[حكمُ مَنْ يقولُ : أنا مؤمنٌ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ]:

(وَلا يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ : أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ ٱللهُ) لأنَّهُ إنْ كانَ للشكِّ فهو كفرٌ لا محالةَ ، وإنْ كانَ للتأدُّبِ وإحالةِ الأمورِ إلىٰ مشيئةِ اللهِ تعالىٰ ، أو للشكِّ في العاقبةِ والمآلِ لا في الآنَ والحالِ ، أو للتبرُّكِ بذكرِ اللهِ تعالىٰ ، أو للتبرُّؤِ عن تزكيةِ نفسِهِ والإعجابِ بحالِهِ . . فالأَولىٰ تركُهُ ؛ لما أنَّهُ يُوهِمُ بالشكِّ(٢) ؛ ولهـٰذا قالَ : (لا ينبغي) دونَ أنْ يقولَ : (لا يجوزُ) لأنَّهُ إذا لم يكنْ للشكِّ فلا معنىٰ لنفْيِ الجوازِ ، كيفَ وقد ذهبَ إليهِ كثيرٌ مِنَ السلفِ حتى الصحابةِ والتابعينَ ؟!

وليسَ هـٰذا مثلَ قولِكَ : أنا شابٌّ إنْ شاءَ اللهُ ؛ لأنَّ الشبابَ ليسَ مِنَ الأفعالِ المُكتسَبةِ ، ولا ممَّا يُتصوَّرُ البقاءُ عليهِ في العاقبةِ والمآلِ ، ولا ممَّا يحصلُ بهِ تزكيةُ النفسِ والإعجابُ ، بل مثلُ قولِكَ : أنا زاهدٌ مُتَّقٍ إنْ شاءَ اللهُ(٣) .

وذهبَ بعضُ المُحقِّقينَ : إلىٰ أنَّ الحاصلَ للعبدِ هو حقيقةُ التصديقِ الذي بهِ يخرجُ عنِ الكفرِ ، لـٰكنَّ التصديقَ في نفسِهِ قابلٌ للشدَّةِ والضعفِ ، وحصولُ التصديقِ الكاملِ المُنجي المشارِ إليهِ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقّاً لَّهُمْ

---

(١) رواه البخاري (٩) ، ومسلم (٣٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) قيل : بل الأولىٰ تركه إن لم يكن المتكلم بليغاً ، وإن كان بليغاً متفطناً للأدب فحسنٌ علىٰ قصد التبرك ونحوه ؛ لأن الكلام قد يحسن من متكلم دون آخر . « رمضان » (ص٢٧٢) .

(٣) لأن الإيمان والزهد والتقوىٰ أعمال كسبية يتصور بقاؤها ، ويكون دعواها مظنة فخر وإعجاب . « فرهاري » (ص٥٦٧) .

دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾ [الأنفال : ٤] . . إنَّما هو في مشيئةِ اللهِ تعالىٰ[1] .

[السعيدُ قد يشقىٰ ، والشقيُّ قد يسعدُ] :

ولمَّا نُقِلَ عن بعضِ الأشاعرةِ أنَّهُ يصحُّ أنْ يُقالَ : (أنا مؤمنٌ إنْ شاءَ اللهُ) بناءً علىٰ أنَّ العبرةَ في الإيمانِ والكفرِ والسعادةِ والشقاوةِ بالخاتمةِ ؛ حتىٰ إنَّ المؤمنَ السعيدَ مَنْ ماتَ على الإيمانِ وإنْ كانَ طولَ عمرِهِ على الكفرِ والعصيانِ ، والكافرَ الشقيَّ مَنْ ماتَ على الكفرِ نعوذُ باللهِ تعالىٰ وإنْ كانَ طولَ عمرِهِ على التصديقِ والطاعةِ ؛ علىٰ ما أُشيرَ إليهِ بقولِهِ تعالىٰ في حقِّ إبليسَ : ﴿ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة : ٣٤] ، وبقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ ، وَٱلشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ »[2] . . أشارَ إلىٰ بطلانِ ذلكَ بقولِهِ :

(وَٱلسَّعِيدُ قَدْ يَشْقَىٰ) بأنْ يرتدَّ بعدَ الإيمانِ نعوذُ باللهِ .

(وَٱلشَّقِيُّ قَدْ يَسْعَدُ) بأنْ يُؤمِنَ بعدَ الكفرِ .

(وَٱلتَّغْيِيرُ يَكُونُ عَلَى ٱلسَّعَادَةِ وَٱلشَّقَاوَةِ ، دُونَ ٱلْإِسْعَادِ وَٱلْإِشْقَاءِ ، وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ ٱللهِ تَعَالَىٰ) لما أنَّ الإسعادَ تكوينُ السعادةِ ، والإشقاءَ تكوينُ الشقاوةِ .

(وَلا تَغَيُّرَ عَلَى ٱللهِ تَعَالَىٰ وَلا عَلَىٰ صِفَاتِهِ) لما مرَّ مِنْ أنَّ القديمَ لا يكونُ محلاً للحوادثِ .

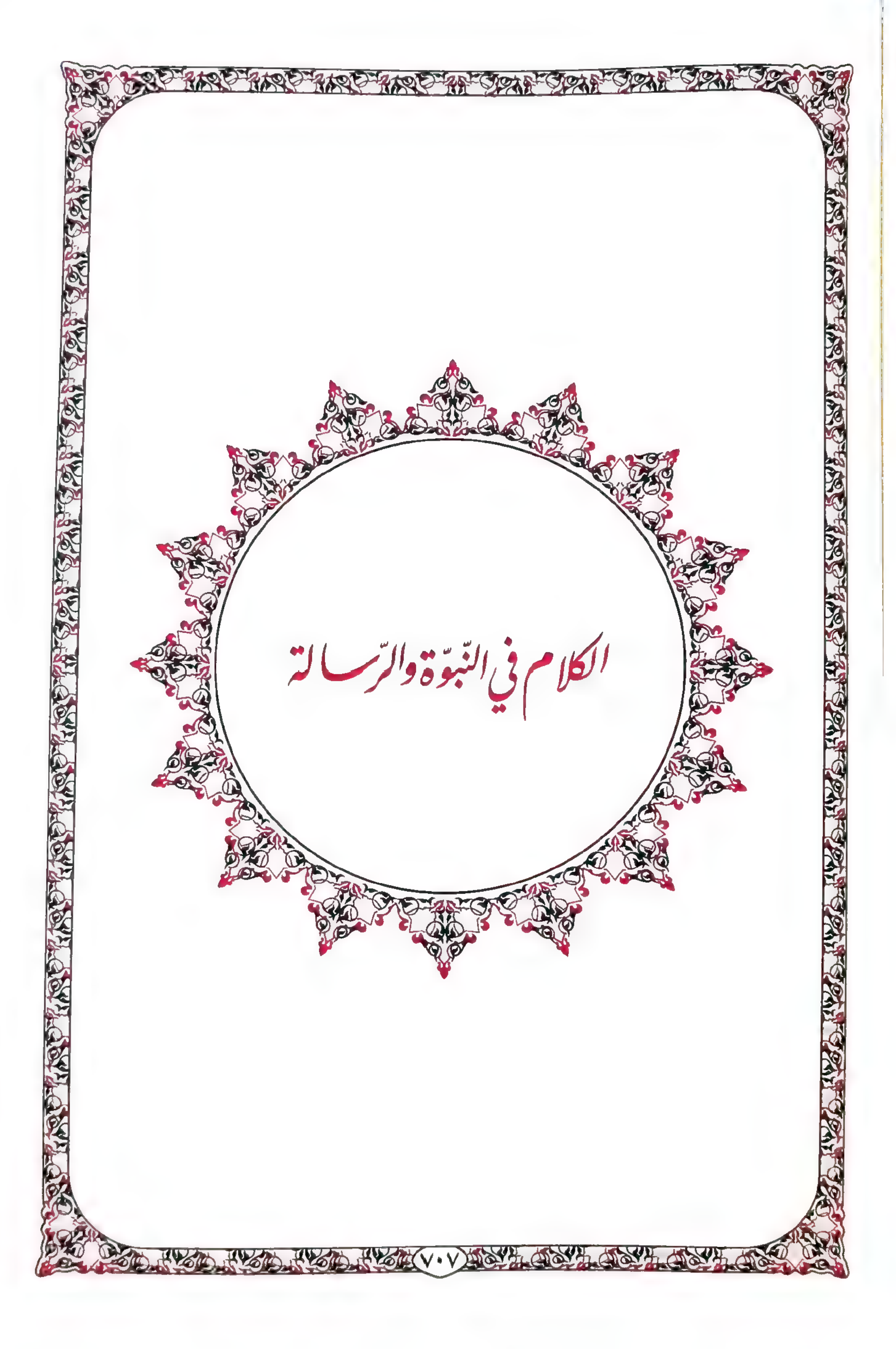
---

(١) قال العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ٢٦٤) : (وبالجملة : لا يشك المؤمن في ثبوت الإيمان وتحققه في الحال ، ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل ، لكن يخاف سوء الخاتمة ، ويرجو حسن العاقبة ، فيربط إيمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات . . بمشيئة الله ؛ جرياً على مقتضىٰ قوله تعالىٰ : ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۞ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الكهف : ٢٣ـ٢٤] ، جعل الله حياتنا إليه ومماتنا عليه ، وختم لنا بالحسنىٰ ، ويسّرنا للفوز بالذخر الأسنىٰ ؛ بالنبي وآله) .

(٢) قال في « مجمع الزوائد » (٧/ ١٩٣) : (رواه البزار والطبراني في « الصغير » ، ورجال البزار رجال الصحيح) ، ورواه البيهقي في « القضاء والقدر » (١٠٧) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

والحقُّ : أنَّهُ لا خلافَ في المعنىٰ ؛ لأنَّهُ إنْ أُريدَ بالإيمانِ والسعادةِ مُجرَّدُ حصولِ المعنىٰ . . فهو حاصلٌ في الحالِ ، وإنْ أُريدَ ما يترتَّبُ عليهِ النجاةُ والثمراتُ . . فهو في مشيئةِ اللهِ تعالىٰ ، لا قطعَ بحصولِهِ في الحالِ ، فمَنْ قطعَ بالحصولِ أرادَ الأوَّلَ ، ومَنْ فوَّضَ إلى المشيئةِ أرادَ الثانيَ .

* * *



الكلام في النّبوّة والرّسالة

الكلام في النبوّة والرّسالة

[تعريفُ الرسالةِ]:

(وَفِي إِرْسَالِ ٱلرُّسُلِ) جمعُ رسولٍ ؛ فَعُولٍ مِنَ الرسالةِ ؛ وهي سفارةُ العبدِ بينَ اللهِ تعالىٰ وبينَ ذوي الألبابِ مِنْ خليقتِهِ ، يُزيحُ بها عِلَلَهم فيما قَصُرَتْ عنهُ عقولُهم مِنْ مصالحِ الدنيا والآخرةِ ، وقد عرفْتَ معنى الرسولِ والنبيِّ في صدْرِ الكتابِ[1] .

(حِكْمَةٌ) : أي : مصلحةٌ وعاقبةٌ حميدةٌ .

[الإرسالُ واجبٌ مِنَ اللهِ تعالىٰ]:

وفي هٰذا إشارةٌ : إلىٰ أنَّ الإرسالَ واجبٌ ، لا بمعنى الوجوبِ على اللهِ تعالىٰ ، بل بمعنىٰ أنَّ قضيَّةَ الحكمةِ تقتضيهِ ؛ لما فيهِ مِنَ الحِكَمِ والمصالحِ[2] .

وليسَ بمُمتنِعٍ ، كما زعمَتِ السُّمَنِيَّةُ والبراهمةُ ، ولا بمُمكِنٍ يستوي طرفاهُ ، كما ذهبَ إليهِ بعضُ المُتكلِّمينَ .

ثم أشارَ إلىٰ وقوعِ الإرسالِ وفائدتِهِ وطريقِ ثبوتِهِ وتعيينِ بعضِ مَنْ ثبتَ رسالتُهُ ؛ فقالَ :

---

(١) تقدم (ص ١٢٠) .

(٢) **والحاصل** : أن الوجوب عادي ؛ بمعنىٰ : أن العادة الإلـٰهية جارية بالإرسال ؛ لأن الحكمة تقتضيه ؛ أي : ترجُّح جانب وقوعه مع جواز تركه ، والماتريدية يعترفون بهـٰذا الوجوب ويفارقون المعتزلة في اللفظ ؛ فيقولون : هـٰذا وجوب من الله تعالىٰ ، لا عليه ؛ رعاية للأدب . « فرهاري » (ص٥٧١) ، كالرجل الكريم لا يأتي من الأفعال بما فيه لؤم وخسة نفس البتة وإن كان متمكناً من فعله . « كستلي » (ص١٦٥) .

(وَقَدْ أَرْسَلَ ٱللهُ تَعَالَىٰ رُسُلاً مِنَ ٱلْبَشَرِ إِلَى ٱلْبَشَرِ مُبَشِّرِينَ) لأهلِ الإيمانِ والطاعةِ بالجنَّةِ والثوابِ ، (وَمُنْذِرِينَ) لأهلِ الكفرِ والعصيانِ بالنارِ والعقابِ ؛ فإنَّ ذلكَ ممَّا لا طريقَ للعقلِ إليهِ[1] ، وإنْ كانَ فبأنظارٍ دقيقةٍ لا يتيسَّرُ إلا لواحدٍ بعدَ واحدٍ .

(وَمُبَيِّنِينَ لِلنَّاسِ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أُمُورِ ٱلدِّينِ وَٱلدُّنْيَا) فإنَّهُ تعالىٰ خلقَ الجنَّةَ والنارَ ، وأعدَّ فيهما الثوابَ والعقابَ ، وتفاصيلُ أحوالِهما وطريقُ الوصولِ إلى الأوَّلِ والاحترازِ عنِ الثاني . . ممَّا لا يستقلُّ بهِ العقلُ .

وكذا خلقَ الأجسامَ النافعةَ والضارَّةَ ، ولم يجعلْ للعقولِ والحواسِّ الاستقلالَ بمعرفتِهما .

وكذا جعلَ القضايا منها ما هي مُمكِناتٌ لا طريقَ إلى الجزمِ بأحدِ جانبيهِ[2] ، ومنها ما هي واجباتٌ أو مُمتنِعاتٌ لا تظهرُ للعقلِ إلا بعدَ نظرٍ دائمٍ وبحثٍ كاملٍ ؛ بحيثُ لوِ اشتغلَ الإنسانُ بهِ لتعطَّلَ أكثرُ مصالحِهِ .

فكانَ مِنْ فضلِ اللهِ تعالىٰ ورحمتِهِ إرسالُ الرُّسُلِ لبيانِ ذلكَ ؛ كما قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء : ١٠٧] .

[المعجزةُ دليلُ إثباتِ النبوَّةِ حسبَ العادةِ الإلـٰهيةِ] :

(وَأَيَّدَهُمْ) أي : الأنبياءَ (بِٱلْمُعْجِزَاتِ ٱلنَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ) جمعُ معجزةٍ ؛ وهي أمرٌ يظهرُ بخلافِ العادةِ علىٰ يدِ مُدَّعي النبوَّةِ عندَ تحدِّي المُنكِرينَ علىٰ وجهٍ يُعجِزُ المنكرينَ عنِ الإتيانِ بمثلِهِ ؛ وذلكَ لأنَّهُ لولا التأييدُ بالمعجزةِ لَمَا وجبَ قبولُ

---

(١) وأما ما ذكره الفلاسفة من المعاد الروحاني . . فلعلهم أخذوه عن الأنبياء ، واخترعوه لتأويل النصوص الناطقة بالمعاد الجسماني ، علىٰ أن بيانه قاصر ؛ لأنهم حصروا سبب الثواب في العلم ، والعقاب في الجهل . « فرهاري » (ص٥٧٣) .

(٢) في هامش (د) : (أي : الوجود والعدم) ، والمراد : الإيجاب والسلب في جمع القضايا ؛ كالعقائد المتوقف ثبوتها على السمع ؛ كقولنا : يوم الحساب بعد الموت واجبٌ شرعاً .

قولِهِ ، ولَمَا بانَ الصادقُ في دعوى الرسالةِ عنِ الكاذبِ ، وعندَ ظهورِ المعجزةِ يحصلُ الجزمُ بصِدْقِهِ بطريقِ جَرْيِ العادةِ[1] ؛ بأنَّ اللهَ تعالىٰ يخلقُ العلمَ بالصدقِ عَقِيبَ ظهورِ المعجزةِ وإنْ كانَ عدمُ خلْقِ العلمِ مُمكِناً في نفسِهِ .

وذلكَ كما إذا ادَّعىٰ أحدٌ بمحضرٍ مِنْ جماعةٍ أنَّهُ رسولُ هـٰذا الملكِ إليهم ، ثم قالَ للملكِ : إنْ كنتُ صادقاً فخالفْ عادتَكَ وقُمْ مِنْ مكانِكَ ثلاثَ مرَّاتٍ ، ففعلَ . . يحصلُ للجماعةِ علمٌ ضروريٌّ عاديٌّ بصِدْقِهِ في مقالتِهِ وإنْ كانَ الكذبُ مُمكِناً في نفسِهِ ؛ فإنَّ الإمكانَ الذاتيَّ بمعنى التجويزِ العقليِّ لا يُنافِي حصولَ العلمِ القطعيِّ[2] ؛ كعلمِنا بأنَّ جبلَ أُحُدٍ لم ينقلبْ ذهباً معَ إمكانِهِ في نفسِهِ[3] ، فكذا ها هنا يحصلُ العلمُ بصدقِهِ بمُوجَبِ العادةِ ؛ لأنَّها أحدُ طرقِ العلمِ كالحسِّ[4] .

[التجويزُ العقليُّ لا يُنافِي حصولَ العلمِ القطعيِّ] :

ولا يقدحُ في ذلكَ العلمِ إمكانُ كونِ المعجزةِ مِنْ غيرِ اللهِ تعالىٰ ، أو كونِها لا لغرضِ التصديقِ ، أو كونِها لتصديقِ الكاذبِ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ الاحتمالاتِ ؛ **كما لا يقدحُ في العلمِ الضروريِّ الحسيِّ بحرارةِ النارِ** إمكانُ عدمِ الحرارةِ للنارِ ؛ بمعنىٰ : أنَّهُ لو قُدِّرَ عدمُها لم يلزمْ منهُ مُحالٌ .

---

(١) أي : العادة الإلـٰهية ، وكل فعل تكرَّر صدوره عن الصانع سبحانه فهو منسوب إلى العادة ، ثم إن ظهر فعل على خلافه . . فهو خارق للعادة . « فرهاري » (ص٥٧٧) ، والباء في (بصدقه) متعلقة بـ(الجزم) ، وفي قوله : (بطريق) متعلقة بـ(يحصل) .

(٢) أما الإمكان العرفي فقد ينافي العلم القطعي ؛ فتلبُّد السماء بالغيوم مع البرق والرعد مؤذنٌ بوجود المطر ، فالإمكان الذاتي ينظر فيه إلىٰ حقيقة الشيء ، أما العرفي فيطلق على ما لا يخالف العادة فقط ، فهو أخصُّ .

(٣) **قال المحققون** : العلم العادي علم يقيني ضروري جرت عادة الله تعالىٰ بخلقه في العاقل مع حكم العقل بأن نقيضه غير محال . « فرهاري » (ص٥٨١) ، ومثال الملك للتقريب والتصوير ، لا للتبديل .

(٤) لأن الحكم العادي من الحَدْس ، وهو من العقل ، فيرجع إليه ، فهو في القطعية كالحسِّ .

[بيانُ أوّلِ وآخرِ الأنبياءِ]:

(وَأَوَّلُ ٱلْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ : آدَمُ ، وَآخِرُهُمْ : مُحَمَّدٌ ، عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ) .

[دلائلُ ثبوتِ النبوّةِ لسيدِنا آدمَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ] :

أمّا نبوّةُ آدمَ : فبالكتابِ الدالِّ علىٰ أنَّهُ قد أُمِرَ ونُهِيَ[1] ، معَ القطعِ بأنَّهُ لم يكنْ في زمنِهِ نبيٌّ آخرُ ، فهو بالوحْيِ لا غيرُ ، وكذا السنةُ والإجماعُ ؛ فإنكارُ نبوّتِهِ علىٰ ما نُقِلَ عنِ البعضِ يكونُ كفراً[2] .

[دلائلُ ثبوتِ النبوّةِ لسيدِنا محمدٍ عليهِ الصلاةُ والسلامُ]:

وأمّا نبوّةُ محمدٍ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : فلأنَّهُ ادَّعى النبوةَ ، وأظهرَ المعجزةَ .

أمّا دعوى النبوّةِ : فقد عُلِمَ بالتواترِ .

وأمّا إظهارُ المعجزةِ فلوجهينِ :

[إعجازُ القرآنِ الكريمِ]:

أحدُهما : أنَّهُ أظهرَ كلامَ اللهِ تعالىٰ وتحدَّىٰ بهِ البلغاءَ معَ كمالِ بلاغتِهم ، فعجَزوا عن مُعارَضةِ أقصرِ سورةٍ منهُ معَ تهالكِهم علىٰ ذلكَ ، حتىٰ خاطروا بمُهَجِهم ، وأعرضوا عنِ المُعارَضةِ بالحروفِ ، إلى المُقارَعةِ بالسيوفِ ، ولم يُنقَلْ عن أحدٍ منهم معَ توفُّرِ الدواعي الإتيانُ بشيءٍ ممَّا يُدانيهِ ، فدلَّ ذلكَ قطعاً علىٰ أنَّهُ مِن

---

(١) في نحو قوله سبحانه : ﴿ وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ ﴾ [الأعراف : ١٩] ، وكان هـٰذا بالوحي الظاهر ؛ نحو قوله تعالىٰ : ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ﴾ [البقرة : ٣٥] ، فلا يرد اعتراض بنحو الوحي لأم موسىٰ علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام ولا لمريم عليها السلام ؛ فذاك وحي باطن .

(٢) أما إنكار الرسالة مع إثبات النبوة فقولٌ لبعض أهل السنة ؛ كابن بطال والكرماني ، ولـٰكن الذي عليه المعوَّل أنه عليه الصلاة والسلام نبيٌّ رسول .

عندِ اللهِ تعالىٰ ، وعُلِمَ بهِ صِدْقُ دعوى النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ علماً عاديّاً لا يقدحُ فيهِ شيءٌ مِنَ الاحتمالاتِ العقليَّةِ ، علىٰ ما هو شأنُ سائرِ العلومِ العاديَّةِ .

[خرقُ العوائدِ البالغةِ مبلغَ التواترِ] :

وثانيهما : أنَّهُ نُقِلَ عنهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ مِنَ الأمورِ الخارقةِ للعادةِ ما بلغَ القدْرُ المُشترَكُ منهُ ـ أعني : ظهورَ المعجزةِ ـ حدَّ التواترِ ، وإنْ كانَتْ تفاصيلُها آحاداً ؛ كشجاعةِ عليٍّ رضيَ اللهُ عنهُ وجودِ حاتِمٍ ، وهي مذكورةٌ في كتبِ السِّيَرِ[1] .

[دلائلُ لأربابِ البصائرِ] :

وقد يستدلُّ أربابُ البصائرِ علىٰ نبوَّتِهِ بوجهينِ :

أحدُهما[2] : ما تواترَ مِنْ أحوالِهِ قبلَ النبوَّةِ وحالَ الدعوةِ وبعدَ تمامِها ، وأخلاقِهِ العظيمةِ ، وأحكامِهِ الحكيمةِ[3] ، وإقدامِهِ حينَ يحجمُ الأبطالُ[4] ، ووثوقِهِ

---

(١) وأُلِّفَتْ في جمعها كُتُب مفردة ؛ كـ« دلائل النبوة » للبيهقي ، وهو من أوسعها .
قد يُقالُ : المتواتر ما سُمِعَ من قومٍ ، فأين سماع هـٰذه الأحاديث ؟
والجوابُ : ما قاله العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٥٩٠) : (نظرُ الكتاب والسماع متساويان في إفادة العلم ؛ فإنه إذا بلغك مكتوبات عن قوم واشتملت علىٰ مضمون واحد.. حصل العلم به قطعاً بلا سماع ، فكذلك كتبُ الحديث المتفرقةُ في أقطار الأرض شرقاً وغرباً تفيد العلم القطعي لناظرها ، **فاحفظ هـٰذه الفائدة الجليلة**) .

(٢) اشتهر هـٰذا المسلك عن حجة الإسلام الغزالي ، وتجده أيضاً لمعاصره الإمام أبي المعين في « تبصرة الأدلة » (١/ ٤٨٩) بكلام أسهب ، ولـٰكنه في كلام الحجة أظهر ، وانظر خاتمة كتاب « المنقذ من الضلال » ، و« شرح المواقف » (٢/ ٤٢٧) .

(٣) هـٰذا معتصر من كلام بسيط للإمام أبي المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٥٢٢) .

(٤) كما في غزوة حنين ، يومَ فرَّ المسلمون عنه عليه الصلاة والسلام إلا يسيراً ؛ فعند البخاري (٢٨٦٤) ، ومسلم (١٧٧٦) من حديث سيدنا البراء بن عازب رضي الله عنهما : « فأما رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفرَّ ؛ فلقد رأيته وإنه لعلىٰ بغلته البيضاء ، وإن أبا سفيان ـ بن الحارث ـ آخذ بلجامها ، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « أنا النبيُّ لا كذبْ ، أنا ابنُ عبدِ المطلبْ » .

بعصمةِ اللهِ تعالىٰ في جميعِ الأحوالِ[١] ، وثباتِهِ علىٰ حالِهِ لدى الأهوالِ[٢] ؛ بحيثُ لم يجدْ أعداؤُهُ معَ شدَّةِ عداوتِهم وحرصِهم على الطعنِ فيهِ مطعناً ، ولا إلى القدحِ فيهِ سبيلاً ؛ فإنَّ العقلَ يجزمُ بامتناعِ اجتماعِ هـٰذهِ الأمورِ في غيرِ الأنبياءِ[٣] ، وأنْ يجمعَ اللهُ هـٰذهِ الكمالاتِ في حقِّ مَنْ يعلمُ أنَّهُ يفتري عليهِ[٤] ، ثم يمهلَهُ ثلاثاً وعشرينَ سنةً ، ثم يُظهرَ دينَهُ علىٰ سائرِ الأديانِ ، وينصرَهُ علىٰ أعدائِهِ ، ويحييَ آثارَهُ بعدَ موتِهِ إلىٰ يومِ القيامةِ[٥] .

[حصولُ تمامِ الأمرِ وكمالِهِ]:

وثانيهما[٦] : أنَّهُ ادَّعىٰ ذلكَ الأمرَ العظيمَ بينَ أظهُرِ قومٍ لا كتابَ لهم ولا حكمةَ

---

(١) من ذلك : ما رواه الترمذي (٣٠٤٦) من حديث الصدِّيقة عائشة رضي الله عنها حين نزل قوله تعالىٰ : ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة : ٦٧] : « يا أيُّها الناسُ ؛ انصرفُوا ؛ فقدْ عصمَني اللهُ » .

(٢) من ذلك : يوم الغار ؛ فقد روى البخاري (٤٦٦٣) ، ومسلم (٢٣٨١) من حديث سيدنا أبي بكر رضي الله عنه قال : كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في الغار ، فرأيت آثار المشركين ، قلت : يا رسول الله ؛ لو أن أحدهم رفع رأسه رآنا ! قال : « ما ظَنُّكَ باثنينِ اللهُ ثالثُهُما ؟! » .

(٣) وعبارة الإمام النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/٤٩١) : (اجتماع هـٰذه المعاني التي اجتمعت في بدنه وأخلاقه . . خارج عن العادة المستمرة ، وإن كان وجود أفرادها علىٰ ما عليه العادة جائزاً في أفراد الأشخاص وأعيان الخلق ، فكان ذلك من باب نقض العادة ، ولن يُظنَّ أن الله تعالىٰ مع كمال حكمته يجمع هـٰذا كله فيمن يعلم أنه يتقوَّل عليه ، ويدَّعي أنه أرسله إلىٰ عباده إفكاً منه وتخرُّصاً ، ولو كان هـٰذا جائزاً لكان إظهار المعجزة الناقضة للعادة علىٰ يدي المتنبئ الكاذب في دعواه . . أجوزَ !) .

(٤) قوله : (وأن يجمع . . .) المصدر المؤول في محل جرٍّ عطفاً علىٰ قوله قبلُ : (اجتماع) .

(٥) وبعض هـٰذه الأمور وإن كان للمخالف دعواه في غير الأنبياء ، لـٰكن مجموع هـٰذه الأمور حجة قاطعة حدسية . « فرهاري » (ص٥٩٢) .

(٦) ذكره العلامة العضد في « المواقف » (ص٣٥٧) وقال : (وارتضاه الإمام الرازي) ، وقد ذكره الإمام الرازي في « المطالب العالية » ، كذا في « شرح المواقف » (٢/٤٢٨) ، ونقل عنه العلامة الجرجاني قوله : (وهـٰذا برهان ظاهرٌ من باب برهان اللمِّ ؛ فإنَّا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينَّا أن تلك الماهية لم تحصل لأحد كما حصلت له عليه الصلاة والسلام ، فيكون أفضل ممَّن=

معَهم ، وبيَّنَ لهمُ الكتابَ والحكمةَ ، وعلَّمَهُمُ الأحكامَ والشرائعَ ، وأتمَّ مكارمَ الأخلاقِ ، وأكملَ كثيراً مِنَ الناسِ في الفضائلِ العلميَّةِ والعمليَّةِ ، ونوَّرَ العالمَ بالإيمانِ والعملِ الصالحِ ، وأظهرَ اللهُ تعالىٰ دينَهُ على الدينِ كلِّهِ كما وعدَهُ ، ولا معنىٰ للنبوَّةِ والرسالةِ سوىٰ ذلكَ .

[عمومُ نبوَّتِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ]:

وإذا ثبتَتْ نبوَّتُهُ وقد دلَّ كلامُهُ وكلامُ اللهِ تعالى المُنزَّلُ عليهِ علىٰ أنَّهُ خاتمُ النبيِّينَ[1] ، وأنَّهُ مبعوثٌ إلىٰ كافَّةِ الناسِ ، بل إلى الجنِّ والإنسِ[2] . . ثبتَ أنَّهُ آخرُ الأنبياءِ ، وأنَّ نبوتَهُ لا تختصُّ بالعربِ كما زعمَ بعضُ النصارىٰ .

[تحريجةٌ : فعيسىٰ عليهِ السلامُ ينزلُ بعدَ وفاتِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ]:

فإنْ قيلَ : قد وردَ في الحديثِ نزولُ عيسىٰ عليهِ السلامُ بعدَهُ[3] .

قلنا: نعم، لٰكنَّهُ يُتابعُ محمداً عليهِ الصلاةُ والسلامُ؛ لأنَّ شريعتَهُ قد نُسِخَتْ، فلا يكونُ إليهِ وَحْيٌ ولا نَصْبُ أحكامٍ ، بل يكونُ خليفةَ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ[4] .

= عداه ، وأما إثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الإنِّ) .

(١) إذ قال سبحانه : ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب : ٤٠] ، وروى البخاري (٣٥٣٥) ، ومسلم (٢٢٨٦) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « إنَّ مثلي ومثلَ الأنبياءِ مِنْ قبلي كمثلِ رجلٍ بنىٰ بيتاً ، فأحسنَهُ وأجملَهُ ، إلا موضعَ لبنةٍ ؛ فجعلَ الناسُ يطوفونَ بهِ ، ويعجبونَ لهُ ويقولونَ : هلَّا وُضِعَتْ هـٰذهِ اللبنةُ ؟! » ، قال : « فأنَا اللبنةُ ، وأنا خاتمُ النبيينَ » .

(٢) إذ قال تعالىٰ : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سبأ : ٢٨] ، وروى البخاري (٤٣٨) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه مرفوعاً : « وبُعِثتُ إلى الناسِ كافةً » ، وقال تعالىٰ : ﴿ قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴾ [الجن : ١] ، وروى الدارمي في « سننه » (٤٧) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالىٰ : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ : (أرسله إلى الجن والإنس) .

(٣) رواه البخاري (٢٢٢٢) ، ومسلم (١٥٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) فيمضي ما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ من كسر الصليب ، وقتل الخنزير ، ووضع الجزية .

ثمَّ الأصحُّ : أنَّهُ يُصلِّي بالناسِ ويؤمُّهم ويقتدي بهِ المهديُّ ؛ لأنَّهُ أفضلُ ، فإمامتُهُ أولىٰ[1] .

[كلامٌ في عددِ الأنبياءِ] :

(وَقَدْ رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِي بَعْضِ ٱلْأَحَادِيثِ) علىٰ ما رُوِيَ أنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ سُئِلَ عن عددِ الأنبياءِ ، فقالَ : « مِئَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفاً »[2] ، وفي روايةٍ : « مِئَتَا أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفاً »[3] .

---

(١) روىٰ مسلم في « صحيحه » (١٥٥/٢٤٦) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « كيفَ أنتُم إذا نزلَ فيكُمُ ابنُ مريمَ فأمَّكم منكم ؟ » ، قال الوليد بن مسلم : فقلت لابن أبي ذئب : إن الأوزاعي حدثنا عن الزهري ، عن نافع ، عن أبي هريرة : « وإمامُكم منكم » ، قال ابن أبي ذئب : تدري ما « أمَّكُم منكم » ؟ قلت : تخبرني ، قال : فأمَّكم بكتاب ربكم تبارك وتعالىٰ ، وسنة نبيكم صلى الله عليه وسلم .
قال العلامة الطيبي في « شرح المشكاة » (١١/٣٤٨٠) : (فالضمير في « أمَّكم » لعيسىٰ و« منكم » حال ؛ أي : يؤمكم عيسىٰ حال كونه من دينكم) ، وقد نعت القاضي عياض في « إكمال المعلم » (١/٤٧٣) تفسير ابن أبي ذئب بقوله : (وهـٰذا كلام حسنٌ) ، ونقل الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » (١/٨١) تفسير قوله : « إمامكم » بالخليفة يومئذٍ ، أو بالقرآن .
وقد روىٰ مسلم (١٥٦) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه خبرَ نزول سيدنا عيسىٰ علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام ، وفيه : « فيقولُ أميرُهم : تعالَ صلِّ لنا ، فيقولُ : لا ، إنَّ بعضَكم علىٰ بعضٍ أمراءُ ؛ تكرمةَ اللهِ هـٰذهِ الأمَّةَ » ، وقد ذكره الشارح في « شرح المقاصد » (٢/٣٠٨) ، ثم قال : (ما يقال : إن عيسىٰ صلى الله عليه وسلم يقتدي بالمهدي أو بالعكس .. **شيء لا مستند له** ، فلا ينبغي أن يُعوَّل عليه) ، فهو يحيطُ علماً بهـٰذا الأثر المخالف لمختاره ، قال الحافظ المناوي في « فيض القدير » (٥/٥٨) : (**وصحَّح المولى التفتازاني** أنه يؤمهم ويقتدي به المهدي) ، **وقد يُقالُ جمعاً بين الآثار** : يصلي المهدي أوَّلَ مرَّة ؛ لتظهر فضيلة الأمة واتباع شرعها ، وبعد ذلك يؤول الأمر إلىٰ ما قاله الشارح رحمه الله تعالىٰ .

(٢) رواه أحمد في « المسند » (٥/٢٦٥) ، وابن حبان في « صحيحه » (٣٦١) ، والطبراني في « المعجم الكبير » (٨/٢١٧) ، والحاكم في « المستدرك » (٢/٥٩٧) من حديث سيدنا أبي ذر رضي الله عنه .

(٣) لم يذكر العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/١٩٨) إلا الرواية الأولىٰ ، وقال العلامة=

[لا عبرةَ للظنِّ في الاعتقاديّاتِ عندَ مُخالَفةِ ظواهرِ الكتابِ والسنةِ]:

(وَٱلْأَوْلَىٰ : أَلَا يُقْتَصَرَ عَلَىٰ عَدَدٍ فِي ٱلتَّسْمِيَةِ ؛ فَقَدْ قَالَ ٱللهُ تَعَالَىٰ : ﴿ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ [غافر : ٧٨] ، وَلا يُؤْمَنُ فِي ذِكْرِ ٱلْعَدَدِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِمْ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ) إنْ ذُكِرَ عددٌ أكثرُ مِنْ عددِهم ، (أَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيهِمْ) إنْ ذُكِرَ عددٌ أقلُّ مِنْ عددِهم .

يعني : أنَّ خبرَ الواحدِ علىٰ تقديرِ اشتمالِهِ علىٰ جميعِ الشرائطِ المذكورةِ في أصولِ الفقهِ لا يُفيدُ إلا الظنَّ[1] ، ولا عبرةَ بالظنِّ في الاعتقاديَّاتِ ؛ خصوصاً إذا اشتملَ على اختلافِ روايةٍ وكانَ القولُ بمُوجَبِهِ ممَّا يُفضي إلىٰ مخالفةِ ظاهرِ الكتابِ ؛ وهو أنَّ بعضَ الأنبياءِ لم يُذكَرْ للنبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ[2] ، ويَحتملُ مخالفةَ الواقعِ[3] ؛ وهو عدُّ النبيِّ مِنْ غيرِ الأنبياءِ ، أو غيرِ النبيِّ مِنَ الأنبياءِ ؛ بناءً علىٰ أنَّ اسمَ العددِ اسمٌ خاصٌّ في مدلولِهِ ، لا يحتملُ الزيادةَ ولا النقصانَ .

[عصمةُ الأنبياءِ عنِ الكذبِ عمداً وسهواً]:

(وَكُلُّهُمْ كَانُوا مُخْبِرِينَ مُبَلِّغِينَ عَنِ ٱللهِ تَعَالَىٰ) لأنَّ هـٰذا معنى النبوَّةِ والرسالةِ .

(صَادِقِينَ نَاصِحِينَ لِلْخَلْقِ) لئلا تبطلَ فائدةُ البعثةِ والرسالةِ ، وفي هـٰذا إشارةٌ :

= البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٥٧٣) عن هـٰذه الرواية : (لم أرها) .

(١) وهي أحد عشر أصلاً : **الأول** : إسلام الراوي إلىٰ موته ، **والثاني** : عدالته ، **والثالث** : كمال عقله ، **والرابع** : ضبطه ، **والخامس** : اتصال الإسناد ، **والسادس** : عدم كون الخبر مخالفاً للقرآن ، **والسابع** : عدم كونه مخالفاً للمتواتر والمشهور ، **والثامن** : ألا يكون في واقعة تقتضي الشهرة ولا يشتهر ، **والتاسع** : ألا يكون الخبر قد تُرك الاحتجاج به زمن الصحابة ، **والعاشر** : ألا ينكره الراوي أو يعمل بخلافه ، **والحادي عشر** : ألا يعمل الصحابي بخلافه مع عدم خفائه ، وقد ذكرها ومثّل لبعضها العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٥٩٧) .

(٢) في قوله سبحانه : ﴿ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ .

(٣) قوله : (ويحتمل) معطوف علىٰ قوله : (يفضي) ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٥٩٩) : (مع كون المخالفة خطراً في هـٰذا المقام) .

إلىٰ أنَّ الأنبياءَ معصومونَ عنِ الكذبِ ؛ خصوصاً فيما يتعلَّقُ بأمرِ الشرائعِ وتبليغِ الأحكامِ وإرشادِ الأمَّةِ ؛ أمَّا عمداً : فبالإجماعِ ، وأمَّا سهواً : فعندَ الأكثرينَ .

[عصمةُ الأنبياءِ عن سائرِ الذنوبِ]:

وفي عصمتِهم عن سائرِ الذنوبِ تفصيلٌ : وهو أنَّهم معصومونَ عنِ الكفرِ قبلَ الوحْيِ وبعدَهُ بالإجماعِ ، وكذا عن تعمُّدِ الكبائرِ عندَ الجمهورِ ، خلافاً للحشويَّةِ ، وإنَّما الخلافُ في أنَّ امتناعَهُ بدليلِ السمعِ أوِ العقلِ[1] ، وأمَّا سهواً فجوَّزَهُ الأكثرونَ[2] .

وأمَّا الصغائرُ : فتجوزُ عمداً عندَ الجمهورِ ، خلافاً للجبائيِّ وأتباعِهِ[3] ، وتجوزُ سهواً بالاتفاقِ[4] ، إلا ما يدلُّ على الخِسَّةِ ؛ كسرقةِ لقمةٍ ، والتطفيفِ بحبَّةٍ ، لـٰكنَّ المُحقِّقينَ اشترطوا أنْ يُنبَّهوا عليهِ فينتهوا عنهُ .

هـٰذا كلُّهُ بعدَ الوحْيِ ، وأمَّا قبلَ الوحْيِ فلا دليلَ على امتناعِ صدورِ الكبيرةِ[5] .

وذهبَتِ المعتزلةُ إلى امتناعِها ؛ لأنَّها تُوجِبُ النفرةَ المانعةَ عنِ اتِّباعِهم ، فتفوتُ مصلحةُ البعثةِ .

---

(١) المحققون من الأشاعرة على الأول ، والمعتزلة على الثاني . « زكريا الأنصاري » (ص٥٤٢) ، ومشى الشارح في « تهذيب المنطق والكلام » (ص١٠١) علىٰ عصمتهم عن سهو الكبيرة .

(٢) قال العلامة الجرجاني في « شرح المواقف » (٢/٤٢٩) : (والمختار : خلافه) .

(٣) كذا في « المواقف » (ص٣٥٩) ، وفي « تهذيب المنطق والكلام » (ص١٠١) عصمتَهم عن تعمد الصغيرة غير المنفِّرة ، كما يفيده الاستثناء .

(٤) كذا في « المواقف » (ص٣٥٩) ، قال شيخ الإسلام في « فتح الإلـٰه الماجد » (ص٥٤٣) : (نقل القاضي عياض وغيره عدم الجواز ، ، بل حكاه ابن برهان عن اتفاق المحققين) ، وانظر « الشفا » (ص٦٦٨) .

(٥) قال القاضي عياض في « الشفا » (ص٦٧٣) : (والصحيح إن شاء الله : تنزيههم من كل عيب ، وعصمتهم من كل ما يوجب الريب ، فكيف والمسألة تصورها كالممتنع ؛ فإن المعاصي والنواهي إنما تكون بعد تقرر الشرع ؟!) .

والحقُّ : منعُ ما يُوجِبُ النفرةَ ؛ كعَهْرِ الأمَّهاتِ ، والفجورِ ، والصغائرِ الدالَّةِ على الخِسَّةِ[1] .

ومنعَ الشيعةُ صدورَ الصغيرةِ والكبيرةِ قبلَ الوحْيِ وبعدَهُ ، لٰكنَّهم جوَّزوا إظهارَ الكفرِ تقيَّةً[2] .

إذا تقرَّرَ هٰذا : فما نُقِلَ عنِ الأنبياءِ ممَّا يُشعِرُ بكذبٍ أو معصيةٍ : فما كانَ منقولاً بطريقِ الآحادِ . . فمردودٌ ، وما كان بطريقِ التواترِ . . فمصروفٌ عن ظاهرِهِ إنْ أمكنَ ، وإلا فمحمولٌ علىٰ تركِ الأولىٰ ، أو كونِهِ قبلَ البعثةِ ، وتفصيلُ ذلكَ في الكتبِ المبسوطةِ[3] .

---

(١) وعبارة « المواقف » ممزوجة بكلام السيد الجرجاني في « شرحه » (٢/ ٤٣٠) : (« **كعهر الأمهات** » أي : كونها زانيات ، « **والفجور في الآباء** » ودناءتهم واسترذالهم ، « **والصغائر الخسيسة دون غيرها** » من الصغائر) .

(٢) قال العلامة السيد السند في « شرح المواقف » (٢/ ٤٢٩) : (**ما ذكروه منقوض بدعوة إبراهيم** وموسىٰ عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك) .

(٣) انظر بسط ذلك في « الشفا » (ص٦٨٣ـ٧٠٧) ، وقد نقل الإمام السلمي في تفسيره « حقائق التفسير » (٢/ ١٨٤) عن أبي سعيد الخراز قوله : (زلَّات الأنبياء في الظاهر زلَّات ، وفي الحقيقة كراماتٌ وزُلَفٌ) .

قال القاضي عياض في « الشفا » (ص٧٠٣) عن ظواهر الكتاب والسنة الناطقة بزلل الأنبياء : (هي ذنوبٌ بالإضافة إلىٰ عليِّ منصبهم ، ومعاصٍ بالنسبة إلىٰ كمال طاعتهم ، لا أنها كذنوب غيرهم ومعاصيهم ؛ فإن الذنب مأخوذ من الشيء الدنيء الرَّذْل ، ومنه ذَنَبُ كلِّ شيء ؛ أي : آخره ، وأذناب الناس : رُذَالُهم ، فكأنَّ هٰذه أدنىٰ أفعالهم ، وأسوأُ ما يجري من أحوالهم ؛ لتطهيرهم وتنزيههم ، وعمارة بواطنهم وظواهرهم ؛ بالعمل الصالح ، والكَلِمِ الطيب ، والذكر الظاهر والخفي ، والخشية لله تعالىٰ ، وإعظامه في السرِّ والعلانية ، وغيرُهم يتلوَّث من الكبائر والقبائح والفواحش ما تكون بالإضافة إليه هٰذه الهنات في حقه كالحسنات ؛ كما قيل : **حسنات الأبرار سيِّئات المُقرَّبين** ؛ أي : يرونها بالإضافة إلىٰ عليِّ أحوالهم كالسيئات ، وكذلك العصيان التركُ والمخالفة ، فعلىٰ مقتضى اللفظة كيفما كانت من سهو أو تأويل . . فهي مخالفة وترك) .

فإن قيل : خوفهم من الله تعالىٰ عند وجود هٰذه الظواهر . . دالٌّ علىٰ خوف العقوبة .

فالجواب : ما قاله الإمام المحاسبي ـ كما في « الشفا » (ص٧٠٧) ـ: خوف الملائكة والأنبياء=

[سيدُنا محمدٌ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ أفضلُ الأنبياءِ]:

(وأفضلُ ٱلأنبياءِ : مُحَمَّدٌ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ . . . ﴾ [آل عمران : ١١٠] الآيةَ ، ولا شكَّ أنَّ خيريَّةَ الأمَّةِ بحسَبِ كمالِهِم في الدينِ ، وذلكَ تابعٌ لكمالِ نبيِّهِمُ الذي يتبعونَهُ(١) .

والاستدلالُ بقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ »(٢) . . ضعيفٌ ؛ لأنَّهُ لا يدلُّ علىٰ كونِهِ أفضلَ مِنْ آدمَ ، بل مِنْ أولادِهِ(٣) .

* * *

= خوفُ إعظام وتعبُّد لله ؛ لأنهم آمنون ، وقيل : فعلوا ذلك ليُقتدىٰ بهم ، وتستنَّ بهم أممهم .
وقد تأوَّلَ علم الهدى الإمام الماتريدي زلل الأنبياء بمعنيين : **الأول** : فعل الشيء قبل الوحي . **والثاني** : الأخذ بالفاضل وترك الأفضل ، وانظر « السيف المشهور » (ص٥٩) ، وفي « النبراس » (ص٦٠٣) عنه قال : (الأنبياء أحق بالعصمة من الملائكة ؛ لأن الأمم مأمورون باتباع الأنبياء ، لا الملائكة) .

(١) وإنما ابتدأ بالدليل الخطابي ؛ لأنه أقربُ للنفس ، وأعمُّ من حيث المُخاطَبُ ، ويحسنُ أن يكون فاتحةَ كلامٍ ، وإلا فأفضليتُهُ عليه الصلاة والسلام ثابتة بالنصِّ والإجماع ، فلا حاجة للقياس الظني .

(٢) رواه مسلم (٢٢٧٨) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ : « أنا سيدُ ولدِ آدمَ يومَ القيامةِ » ، ورواه بلفظه هنا الترمذي (٣٦١٥) ، وابن ماجه (٤٣٠٨) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، ورواية مسلم غاية في البلاغة بذكر يوم القيامة ؛ قال الإمام النووي في « شرح صحيح مسلم » (١٥/ ٣٧) : (وأما قوله صلى الله عليه وسلم : « يومَ القيامةِ » مع أنه سيدهم في الدنيا والآخرة . . **فسبب التقييد** : أن في يوم القيامة يظهر سؤدَدُهُ لكلِّ أحد ، ولا يبقىٰ منَّاع ولا معاند ونحوه ، بخلاف الدنيا ؛ فقد نازعه ذلك فيها ملوك الكفار وزعماء المشركين ، **وهـٰذا التقييد قريب من معنىٰ قوله تعالىٰ** : ﴿ لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [غافر : ١٦] ، مع أن الملك له سبحانه قبل ذلك) ، **والوَلَد والوُلْد بمعنىً** ؛ كالعَرَبِ والعُرْب والعَجَم والعُجْم .

(٣) **ويدفع هـٰذا التضعيف** : أن عُرْف أهل اللسان في استعمال (ولد آدم) مصروف لنوع الإنسان ، **ويؤكِّدُ هـٰذا ما رواه أحمد في « المسند » (١/ ٢٨١) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً في تمام هـٰذا الحديث بروايته** : « آدمُ فمَنْ دونَهُ تحتَ لوائي ولا فخرَ » .

الكلام على الملائكة

(وَٱلْمَلائِكَةُ عِبادُ ٱللهِ تَعالَى ٱلْعامِلُونَ بِأَمْرِهِ) على ما دلَّ عليهِ قولُهُ تعالى : ﴿ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴾ [الأنبياء : ٢٧] ، ﴿ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴾ [الأنبياء : ١٩] .

(لا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ وَلا أُنُوثَةٍ) إذْ لم يَرِدْ بذلكَ نَقْلٌ[١] ، ولا دلَّ عليهِ عقلٌ ، وما زعمَ عبدةُ الأصنامِ أنَّهم بناتُ اللهِ . . محالٌ باطلٌ ، وإفراطٌ في شأنِهم ، كما أنَّ قولَ اليهودِ : إنَّ الواحدَ فالواحدَ منهم قد يرتكبُ الكفرَ ويُعاقِبُهُ اللهُ تعالىٰ بالمَسْخِ . . تفريطٌ وتقصيرٌ في حالِهم .

[تحريجةٌ : كيفَ تقولونَ بعصمتِهم وإبليسُ كانَ منهم وعصىٰ ؟!]:

فإنْ قيلَ : أليسَ قد كفرَ إبليسُ وكانَ مِنَ الملائكةِ بدليلِ صحَّةِ استثنائِهِ منهم ؟![٢] .

قلنا : لا[٣] ، بل كانَ مِنَ الجنِّ ففسقَ عن أمرِ ربِّهِ[٤] ، لـٰكنَّهُ لمَّا كانَ في صفةِ الملائكةِ في بابِ العبادةِ ورفْعِ الدرجةِ ، وكانَ جنيّاً واحداً مغموراً فيما بينَهم . . صحَّ استثناؤُهُ منهم تغليباً[٥] .

---

(١) أما التذكير في الضمائر ، وإسنادِ الأفعال . . فكما في الأسماء الإلـٰهية ، وذلك لشرافة التذكير . « فرهاري » (ص٦١١) .

(٢) أرادوا بزعمهم قوله سبحانه : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ ﴾ [البقرة : ٣٤] ، والأصل في الاستثناء هو المتصل ؛ إذ المنقطع مجاز لا حقيقة .

(٣) أي : ليس من الملائكة . « فرهاري » (ص٦١٢) .

(٤) والإضراب اقتباسٌ من قوله سبحانه الناصِّ علىٰ جنيَّة إبليس : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ﴾ [الكهف : ٥٠] .

(٥) والحاصل : أنه كان مأموراً مع الملائكة ، لـٰكن عُبِّرَ عن المجموع بالملائكة ؛ لأن التغليب باب=

[القولُ في هاروتَ وماروتَ] :

وأمَّا هاروتُ وماروتُ : فالأصحُّ : أنَّهما مَلَكانِ لم يصدرْ عنهما كفرٌ ولا كبيرةٌ ، وتعذيبُهما إنَّما هو علىٰ وجهِ المُعاتَبةِ ، كما يُعاتَبُ الأنبياءُ على الزلَّةِ والسهْوِ[1] ، وكانا يعظانِ الناسَ ويقولانِ : ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ [البقرة : ١٠٢] ، ولا كفرَ في تعلُّمِ السحرِ ، بل في اعتقادِهِ والعملِ بهِ[2] .

* * *

= شائع في العرب ؛ كالقمرين والعمرين . « فرهاري » (ص٦١٢) ، والعجبُ أن ترىٰ أناساً يغضبون لإبليس ، ويدَّعون أنه ظُلم ؛ إذ لم يتوجَّه له الخطاب بالسجود ومع ذلك عوقب علىٰ تركه ! **وهٰذا تلبيسٌ إبليسيٌّ سخيف** ؛ إذ إبليسُ نفسه لم يحتجَّ بذلك ، بل أقرَّ بتوجُّه الأمر ، مع أن الإيمان بوجود إبليس فرعٌ عن الإيمان بالشريعة ، **ثم الصحيح** : أنه جنيٌّ كما ذكر العلامة الشارح ، ونعت العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٦١٤) أدلة القائلين بمَلَكيَّتِهِ بأنها تأوُّلات متكلَّفة باردة .

(١) **وقد ذهب جمعٌ من أهلِ العلم إلىٰ** تصحيح خبر الزُّهَرَةِ ، وأن هاروت وماروت افتتنا بها حتىٰ شربا الخمر ، وقتلا زوجها ، وسجدا لصنمٍ ، ثم تابا واختارا عذاب الدنيا علىٰ عذاب الآخرة .
وجمهور المتكلمين علىٰ ردِّ هٰذه القصة ، ونفي الشارح عنهما الكفر والكبيرة ـ وما ذُكِرَ لا ينزلُ عن الكبائر إن لم يسلَّم الكفر في السجود للصنم ـ فيه إيماءٌ إلىٰ نفيها أيضاً ، مع إثبات الصغائر ، وعبارة الإمام الماتريدي في « عقيدته » : (ثم الملائكة كلهم معصومون ، خلقوا للطاعة ، إلا هاروت وماروت) كذا في « السيف المشهور » (ص٥٤) ، و« شرح الفقه الأكبر » له (ص٢٧) ، ومعصيتهما مع نفي القصة المذكورة هي ارتكابهما السحر ، **ومع هٰذا** : فقد منعه العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ٢٠٠) ، بل فعلهما عند الإمام الرازي في « الأربعين » (ص٣٢٩) كان طاعة لا معصية ، وهو موافق لظاهر القرآن .
وممن صحَّح القصة المذكورة : الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » (١٠/ ٢٢٥) ، ونعت سندها الذي ساقه الإمام أحمد في « المسند » (٢/ ١٣٤) بالحسن ، والإمام السيوطي في « نواهد الأبكار » (٢/ ٢٩٠) .

(٢) وعبارة الإمام الماتريدي في « التوحيد » (ص١٨٩) : (علم السحر أصله من السماء ، لٰكن الناس نسوا أصله ، وتوارثوه بالتعلم) ، وفي « النبراس » (ص٦١٥) : (**قال المحققون ومنهم الإمام أبو منصور الماتريدي** : ليس عمل السحر علىٰ إطلاقه كفراً ، بل إذا كان فيه تكذيب ما وجب الإيمان به فكفر ، وإلا فكبيرة) ، وانظر « حاشية ابن عابدين » (١/ ٤٤) .

الكلام على كتب الله تعالى المنزلة

[تعدُّدُ كلامِ اللهِ تعالىٰ في المقروءِ والمسموعِ]:

(وَلِلهِ تَعَالَىٰ كُتُبٌ أَنْزَلَهَا عَلَىٰ أَنْبِيَائِهِ ، وَبَيَّنَ فِيهَا أَمْرَهُ وَنَهْيَهُ ، وَوَعْدَهُ وَوَعِيدَهُ) ، وكلُّها كلامُ اللهِ تعالىٰ ، وهو واحدٌ ، وإنَّما التعدُّدُ والتفاوتُ في النظمِ المقروءِ والمسموعِ ، وبهٰذا الاعتبارِ كانَ الأفضلُ هو القرآنَ[1] ، ثمَّ التوراةَ والإنجيلَ والزَّبورَ[2] ، كما أنَّ القرآنَ كلامٌ واحدٌ[3] ، لا يُتصوَّرُ فيهِ تفضيلٌ[4] ، ثم باعتبارِ القراءةِ والكتابةِ يجوزُ أنْ يكونَ بعضُ السورِ أفضلَ ؛ كما وردَ في الحديثِ[5] .

[حقيقةُ التفضيلِ في كتابِ اللهِ تعالىٰ]:

وحقيقةُ التفضيلِ : أنَّ قراءتَهُ أفضلُ لما أنَّهُ أنفعُ ، أو ذكرُ اللهِ فيهِ أكثرُ .

[نسخُ ما سوى القرآنِ مِنَ الكتبِ بالقرآنِ]:

ثمَّ الكتبُ قد نُسِخَتْ بالقرآنِ تلاوتُها وكتابتُها وبعضُ أحكامِها .

---

(١) لكونه معجزاً ، ومحفوظاً ، وأكثر ثواباً في التلاوة ، بل التعبُّد بقراءة غيره منسوخٌ ، وباعتبار محل نزوله في قلب النبي صلى الله عليه وسلم ، وبقاء العمل به ، ونسخه لما عداه من الكتب ، وكونه بالعربية ، وجمعه لعلوم الكتب السابقة ، ووقت نزوله في ليلة مباركة ، وما ورد فيه من خصائص ؛ كالشفاء والتداوي بتلاوته ، إلىٰ غير ذلك مما يدركه المتأمِّل .

(٢) كذا في أكثر النسخ المعتمدة ، دون العطف بـ (ثم) ، وعلى المثبت ترك الشارح القول بتفاوت ما سوى القرآن في الأفضلية ، وهو الذي يعوَّل عليه ، وفي (ط): (ثم التوراة ثم الإنجيل ثم الزبور) .

(٣) أي : في درجة واحدة من الفضيلة . « فرهاري » (ص٦١٨) .

(٤) دفعاً للإيهام في وقوع التفاضل في الكلام النفسي ؛ لأنه صفة الله جلَّ وعزَّ .

(٥) في أخبار عديدة؛ منها : ما رواه مسلم (٨١٠) من حديث سيدنا أُبي بن كعب رضي الله عنه أن أعظم آية في القرآن آيةُ الكرسي، وما رواه الترمذي (٢٨٩٣) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعاً : « منْ قرأَ: (إذا زلزلَتْ) عُدِلَتْ له بنصفِ القرآنِ ، ومَنْ قرأَ: (قلْ يا أيُّها الكافرونَ) عُدِلَتْ لهُ بربعِ القرآنِ ، ومَنْ قرأَ: (قلْ هو اللهُ أحدٌ) عُدِلَتْ لهُ بثلثِ القرآنِ » .

الكلام في معراجه صلى الله عليه وسلم

(وَٱلْمِعْرَاجُ لِرَسُولِ ٱللهِ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ٱلْيَقَظَةِ بِشَخْصِهِ إِلَى ٱلسَّمَاءِ ، ثُمَّ إِلَىٰ مَا شَاءَ ٱللهُ مِنَ ٱلْعُلا . . حَقٌّ) أي : ثابتٌ بالخبرِ المشهورِ ؛ حتى إنَّ مُنكِرَهُ يكونُ مُبتدِعاً .

[مُنكِرُ المعراجِ مُبتدِعٌ] :

وإنكارُهُ وادِّعاءُ استحالتِهِ إنَّما يُبتنىٰ علىٰ أصولِ الفلاسفةِ ، وإلا فالخرقُ والالتئامُ على السماواتِ جائزٌ .

والأجسامُ كلُّها مُتماثِلةٌ[1] ، يصحُّ علىٰ كلٍّ ما يصحُّ على الآخرِ ، واللهُ تعالىٰ قادرٌ على المُمكِناتِ كلِّها .

[المعراجُ حقيقةٌ خارجيَّةٌ ، وليسَ رؤيا مناميةً] :

فقولُهُ : (في اليقظةِ) إشارةٌ إلى الردِّ علىٰ مَنْ زعمَ أنَّ المعراجَ كانَ في المنامِ ، علىٰ ما رُوِيَ عن معاويةَ أنَّهُ سُئِلَ عنِ المعراجِ ، فقالَ : كانَتْ رؤيا صالحةً[2] ،

---

(١) لأنها مركبة من الجواهر الفردة ، وهي متماثلة ، فليس اختلاف الأجسام إلا بالعوارض . « فرهاري » (ص٦٢١) ، وعليه : فكما صحَّ الخرق والالتئام في الأرض.. صح في السماوات ؛ لاستواء العناصر الأرضية والطينة الفلكية في لبنة التكوين .

(٢) روى الإمام ابن جرير الطبري في « تفسيره » (١٤/ ٤٤٥) عن يعقوب بن عتبة : أن معاوية بن أبي سفيان كان إذا سئل عن مسرىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : كانت رؤيا من الله صادقة ، وكذا عند ابن هشام في « سيرته » (١/ ٤٠٠) ، توفي يعقوب بن عتبة رحمه الله تعالىٰ سنة (١٢٨هـ) كما في « سير أعلام النبلاء » (٦/ ١٢٤) ، وبه تعلم انقطاع السند ، والله أعلم .

ورُوِيَ عن عائشةَ رضيَ اللهُ عنها أنَّها قالَتْ : (ما فُقِدَ جسدُ محمدٍ ليلةَ المعراجِ)[١] ، وقد قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ ﴾ [الإسراء : ٦٠][٢] .

وأُجِيبَ : بأنَّ المرادَ : الرؤيا بالعينِ[٣] ، والمعنىٰ[٤] : ما فُقِدَ جسدُهُ عنِ الروحِ ، بل كانَ معَهُ روحُهُ ، وكانَ المعراجُ للروحِ والجسدِ جميعاً[٥] .

وقولُهُ : (بشخصِهِ) إشارةٌ إلى الردِّ علىٰ مَنْ زعمَ أنَّهُ كانَ للروحِ فقطْ ، ولا يخفىٰ أنَّ المعراجَ في المنامِ أو بالروحِ ليسَ ممَّا يُنكَرُ كلَّ الإنكارِ ، والكفرةُ أنكروا أمرَ المعراجِ غايةَ الإنكارِ[٦] ، بل كثيرٌ مِنَ المسلمينَ قدِ ارتدُّوا بسببِ ذلكَ[٧] .

وقولُهُ : (إلى السماءِ) إشارةٌ إلى الردِّ علىٰ مَنْ زعمَ أنَّ المعراجَ في اليقظةِ لم يكنْ إلا إلىٰ بيتِ المقدسِ علىٰ ما نطقَ بهِ الكتابُ .

---

(١) رواه الطبري أيضاً في « تفسيره » (١٤/ ٤٤٥) ، وزاد : (ولـٰكنَّ الله أسرىٰ بروحِهِ) ، وكذا أورده ابن هشام في « السيرة النبوية » (١/ ٣٩٩) ، قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في « حاشيته » (ص٥٥٢) : (**الظاهر** : أنها إنما قالت ذلك استبعاداً) .

(٢) **وجه الإشكال** : احتمال أن تكون الرؤيا رؤيا القلب ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾ [النجم : ١١] ، أو رؤيا العين ؛ كقوله سبحانه : ﴿ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴾ [النجم : ١٧] .

(٣) رواه البخاري (٣٨٨٨) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، وفي هامش (ب) زيادة مصححة : (دون الرؤيا بالقلب) .

(٤) **يعني** : معنىٰ قول عائشة رضي الله عنها . « فرهاري » (ص٦٢٢) .

(٥) **يُعكِّر علىٰ هـٰذا التأويل** تمامُ الخبر المنقول قريباً ، وهو قولها رضي الله عنها : (ولـٰكنَّ الله أسرىٰ بروحه) ، **وأُجيب** : بضعف سند الخبر ، **فالأولىٰ** : أن هـٰذا الرأي كان عن اجتهاد منها رضي الله عنها ، أو يحمل علىٰ تعدُّد المعاريج ، فما ذكرته كان رؤيا منامية ، وممَّن ذهب لتجويز ذلك إمام أهل السير ابن إسحاق كما في « السيرة النبوية » لابن هشام (١/ ٤٠٠) .

(٦) روى البخاري (٣٨٨٦) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه مرفوعاً : « لمَّا كذَّبَني قريشٌ قمتُ في الحِجْرِ ، فجلا اللهُ لي بيتَ المقدسِ ، فطفقتُ أخبرُهم عن آياتِهِ وأنا أنظرُ إليهِ » ، والإسراء والمعراج كانا في ليلةٍ معاً .

(٧) رواه الحاكم في « المستدرك » (٣/ ٦٢) من حديث الصديقة عائشة رضي الله عنها ، وذلك في خبر الإسراء على التحقيق .

وقولُهُ : (ثم إلىٰ ما شاءَ اللهُ تعالىٰ) إشارةٌ على اختلافِ أقوالِ السلفِ ؛ فقيلَ : إلى الجنَّةِ ، وقيلَ : إلى العرشِ ، وقيلَ : فوقَ العرشِ[1] ، وقيلَ : إلىٰ طرفِ العالمِ .

[الإسراء قطعيٌّ ، والمعراجُ مشهورٌ ، وتفاصيلُهُ آحادٌ]:

فالإسراءُ ـ وهو مِنَ المسجدِ الحرامِ إلى البيتِ المقدسِ ـ قطعيٌّ ثبتَ بالكتابِ ، والمعراجُ مِنَ الأرضِ إلى السماءِ . . مشهورٌ ، ومِنَ السماءِ إلى الجنةِ أوِ العرشِ أو غيرِ ذلكَ . . آحادٌ .

[سيدُنا محمدٌ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ رأىٰ ربَّهُ بعينِ فؤادِهِ]:

ثمَّ الصحيحُ : أنَّهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ إنَّما رأىٰ ربَّهُ بفؤادِهِ ، لا بعينِهِ[2] .

* * *

---

(١) هٰذا مبني علىٰ أن العرش ليس نهايةً لعالم الأجسام ، خلافاً للفلاسفة . « فرهاري » (ص٦٢٥) ، وليس وراء طرف العالم مكان ، فلا خلاء ولا ملاء .

(٢) وعبارة العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ١٢٣) : (وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج . . **فالجمهور علىٰ خلافه**) ، وقد روىٰ مسلم (١٧٦/ ٢٨٤) عن سيدنا ابن عباس : (رآه بقلبه) ، وعنده عنه أيضاً (١٧٦/ ٢٨٥) : (رآه بفؤاده مرتين) ، علىٰ أن الله تعالىٰ جعل بصره في فؤاده فنظر إليه ، وهو قول وسط بين النافين ؛ كالسيدة عائشة وسيدنا ابن مسعود وسيدنا أبي هريرة رضي الله عنهم ، وبين المثبتين ؛ كسيدنا ابن عباس في الرواية المشهورة عنه وأنس رضي الله عنهم ، وكان الحسن يحلف لذلك ، وإليه ذهب الإمام النووي في « شرح صحيح مسلم » (٣/ ٥) حيث قال : (**الحاصل : أن الراجح عند أكثر العلماء** : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأىٰ ربه بعيني رأسه ليلة الإسراء) ، وعليه استقرَّ قول الإمام الأشعري ، وذهب سعيد بن جبير إلى التوقف ، **فتحصَّل في المسألة أقوال أربعة** ، وانظر « النبراس » (ص٦٢٦) .

الكلام في كرامات الأولياء

(وَكَرَامَاتُ ٱلْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ) والوليُّ : هو العارفُ باللهِ وصفاتِهِ حسَبَ ما يُمكِنُ ، المُواظِبُ على الطاعاتِ ، المُجتنِبُ عنِ المعاصي ، المُعرِضُ عنِ الانهماكِ في اللذَّاتِ والشهواتِ[1] .

وكرامتُهُ : ظهورُ أمرٍ خارقٍ للعادةِ مِنْ قِبَلِهِ غيرِ مُقارِنٍ لدعوى النبوَّةِ .

فما لا يكونُ مقروناً بالإيمانِ والعملِ الصالحِ يكونُ استدراجاً[2] ، وما يكونُ مقروناً بدعوى النبوَّةِ يكونُ معجزةً .

[الدليلُ على وقوعِ الكراماتِ]:

والدليلُ على حقِّيَّةِ الكرامةِ : ما تواترَ مِنْ كثيرٍ مِنَ الصحابةِ ومَنْ بعدَهم بحيثُ لا يُمكِنُ إنكارُهُ[3] ، خصوصاً الأمرَ المشتركَ ، وإنْ كانَتِ التفاصيلُ آحاداً .

---

(١) وعرَّف الإمام القشيريُّ الوليَّ في « رسالته » (ص٧٠٤) فقال : (هو الذي يتولَّى الحق سبحانه حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي ؛ فلا يخلق له الخِذْلان الذي هو قدرةُ العصيان ، ويديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة ، قال الله تعالى : ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ [الأعراف : ١٩٦]) .

(٢) سُمِّيَ استدراجاً ؛ لأنه سبب الوصول إلى النار بالتدريج . « فرهاري » (ص٦٢٨) ، وبه تعلم : أنه إن وقع خرق للعادة على يد مبتدع ـ وهيهات أن يقع ذلك ! ـ فهي معونة إن كانت بدعته العقدية من الصغائر ، واستدراج إن كانت من كبائرها .

(٣) وهي مستفيضة في كُتُب الآثار ؛ من ذلك : ما رواه ابن حبان في « صحيحه » (٢٠٣٠) ، والحاكم في « المستدرك » (٣/ ٢٨٨) : أن عباد بن بشر وأسيد بن حضير رضي الله عنهما لمَّا خرجا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أضاء لهما رأس عصا أحدهما كالسراج ، فلما تفرَّقا أضاءت عصا كل واحد منهما ، ومنها : ما رواه الطبراني في « المعجم الكبير » (١٨/ ٩٥) عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه : أن العلاء بن الحضرمي لما بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى البحرين .. مشى بالجيش على الماء ببركة (بسم الله الرحمٰن الرحيم) ، واستسقى في وسط الصحراء فسُقي ، وغاب جسده في الرمل كي لا تأكله السباع .

وأيضاً : الكتابُ ناطقٌ بظهورِها مِنْ مريمَ ، ومِنْ صاحبِ سليمانَ صلواتُ اللهِ عليهِ[1] ، وبعدَ ثبوتِ الوقوعِ لا حاجةَ إلى إثباتِ الجوازِ[2] .

[مِنْ صورِ الكرامةِ] :

ثم أوردَ كلاماً يُشيرُ إلى تفسيرِ الكرامةِ ، وإلى تفصيلِ بعضِ جزئيَّاتِهِ المُستبعَدةِ جدّاً ؛ فقالَ :

(فتظهرُ ٱلْكرامةُ على طريقِ نقضِ ٱلْعادةِ للْوليِّ ؛ مِنْ قطْعِ ٱلْمسافةِ ٱلْبعيدةِ في ٱلْمُدّةِ ٱلْقليلةِ) كإتيانِ صاحبِ سليمانَ ـ وهو آصَفُ بنُ برْخِيا على الأشهرِ ـ بعرشِ بِلْقيسَ قبلَ ارتدادِ الطَّرْفِ معَ بُعْدِ المسافةِ[3] .

(وَظُهُورِ ٱلطَّعَامِ وَٱلشَّرَابِ وَٱللِّبَاسِ عِنْدَ ٱلْحَاجَةِ) كما في حقِّ مريمَ ؛ فإنَّهُ قالَ تعالى : ﴿ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَـٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَـٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران : ٣٧] .

(وَٱلْمَشْيِ عَلَى ٱلْمَاءِ) كما نُقِلَ عن كثيرٍ مِنَ الأولياءِ[4] ، (وَفِي ٱلْهَوَاءِ) كما نُقِلَ عن جعفرِ بنِ أبي طالبٍ[5] ، ولقمانَ السرخسيِّ ، وغيرِهما .

---

(١) سيأتي ذكرهما قريباً .

(٢) يعني : كما يذهب إليه قدماء المتكلمين ؛ حيث يثبتون الجواز ، ثم يثبتون الوقوع .

(٣) كما في قوله سبحانه : ﴿ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾ [النمل : ٤٠].
وآصَفُ : هو على وزان هاجَر ، وكان كاتباً لسيدنا سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام .

(٤) كما تقدَّم قريباً تعليقاً من خبر سيدنا العلاء بن الحضرمي رضي الله عنه والصحابة سادات الأولياء ، وروى أبو نعيم في « الحلية » (٥/ ١٢٠) : أن أبا مسلم الخولاني مرَّ بدجلة وهي ترمي بالخشب من مدِّها ، فمشى على الماء ، ثم التفت إلى أصحابه فقال : هل تفقدون شيئاً فندعوَ الله ؟ وفي « النبراس » (ص٦٣٠) : أنه كان للشيخ أحمد بن خضرويه ألف مريد يمشون على الماء ، ويطيرون في الهواء .

(٥) وهو ما رواه الترمذي (٣٧٦٣) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « رأيتُ جعفراً يطيرُ في الجنة معَ الملائكةِ » ، وعند البخاري (٣٧٠٩) أن سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما كان إذا سلَّم على ابن جعفر قال : (السلام عليك يا بن ذي الجناحين) ، قال العلامة =

(وَكَلَامِ ٱلْجَمَادِ وَٱلْعَجْمَاءِ) ، أمّا كلامُ الجمادِ : فكما رُوِيَ أنَّهُ كانَ بينَ يَدَيْ سلمانَ وأبي الدرداءِ رضيَ اللهُ عنهما قصعةٌ ، فسبَّحَتْ وسمعا تسبيحَها[1] .

وأمّا كلامُ العجماءِ : فكتكلُّمِ الكلبِ لأصحابِ الكهفِ[2] ، وكما رُوِيَ أنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ قالَ : « بَيْنَا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقَرَةً قَدْ حَمَلَ عَلَيْهَا . . إِذِ ٱلْتَفَتَتِ ٱلْبَقَرَةُ إِلَيْهِ وَقَالَتْ : إِنِّي لَمْ أُخْلَقْ لِهَـٰذَا، إِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ ، فَقَالَ ٱلنَّاسُ : سُبْحَانَ ٱللهِ ! بَقَرَةٌ تَتَكَلَّمُ ؟! » ، فقالَ النبيُّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « آمَنْتُ بِهَـٰذَا »[3] .

(وَغَيْرِ ذَٰلِكَ مِنَ ٱلْأَشْيَاءِ) مثلُ رؤيةِ عمرَ رضيَ اللهُ عنهُ وهو على المنبرِ بالمدينةِ جيشَهُ بنهاوندَ ؛ حتىٰ إنَّهُ قالَ لأميرِ جيشِهِ : (يا ساريةُ ؛ الجبلَ الجبلَ) تحذيراً لهُ مِنْ وراءِ الجبلِ لمَكْرِ العدوِّ هناكَ ، وسماعِ ساريةَ كلامَهُ معَ بُعْدِ المسافةِ[4] ، وكشُرْبِ خالدٍ رضيَ اللهُ عنهُ السمَّ مِنْ غيرِ تضرُّرٍ بهِ[5] ، وكجريانِ النيلِ بكتابِ عمرَ رضيَ اللهُ عنهُ[6] ، وأمثالُ هـٰذا أكثرُ مِنْ أنْ يُحصىٰ[7] .

= الفرهاري في « النبراس » (ص٦٣٠) : (في كلام الشارح نظر ؛ لأن الطيران بعد الموت خارج عما نحن فيه) ، لا يقال : كرامة الولي لا تنقطع بعد موته ؛ فهـٰذا صحيح ، ولـٰكن شرطَ أن تقع في عالم الشهادة ، لا في عالم البرزخ ؛ إذ لا خلاف في كرامة المؤمن بعد موته في دار الحق .

(١) رواه أبو الشيخ في « العظمة » (٥/ ١٧٢٩) ، والبيهقي في « دلائل النبوة » (٦/ ٦٣) .

(٢) كذا في « زاد المسير » (٣/ ٧٥) حيث قال لهم : (ما تريدون مني ؟ لا تخشوا جانبي ، أنا أحبُّ أحباب الله تعالىٰ ، فناموا حتىٰ أحرسكم) ، قاله كعب الأحبار .

(٣) رواه البخاري (٢٦٦٣) ، ومسلم (٢٣٨٨) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وفيه أيضاً كلام الذئب للراعي ، وقد استدل بهـٰذا الحديث علىٰ ثبوت الكرامة الإمام القشيري في « رسالته » (ص٧١١) ، والإمام الرازي في « تفسيره » (٢١/ ٤٣٣) ، فيكون وجهُها تنبيهَ كلٍّ من صاحب البقرة والراعي لحكمة الخلق والإخبار بما سيكون ، وحصول الكرامة من غير طلب .

(٤) رواه البيهقي في « الاعتقاد والهداية إلىٰ سبيل الرشاد » (٢٩٧) .

(٥) رواه أحمد في « فضائل الصحابة » (١٤٨١) .

(٦) رواه أبو الشيخ في « العظمة » (٤/ ١٤٢٤) ، وكان في كتابه رضي الله عنه : (إلىٰ نيل أهل مصر : أما بعد ؛ فإن كنت تجري من قِبَلِكَ فلا تجرِ ، وإن كان الله عز وجل يجريك فأسأل الله الواحد القهار أن يجريك) .

(٧) كما يظهر من كتب الصوفية . « فرهاري » (ص٦٣٣) ، قال العلامة نور الدين الصابوني في =

[كرامةُ الوليِّ معجزةٌ لنبيِّه] :

ولمَّا استدلَّ المعتزلةُ المُنكِرونَ لكرامةِ الأولياءِ : بأنَّهُ لو جازَ ظهورُ خوارقِ العاداتِ مِنَ الأولياءِ لاشتبهَ بالمعجزةِ ، فلم يتميَّزِ النبيُّ مِنْ غيرِ النبيِّ . . أشارَ إلى الجوابِ بقولِهِ :

(وَيَكُونُ ذَلِكَ) أي : ظهورُ خوارقِ العاداتِ مِنَ الوليِّ الذي هو مِنْ آحادِ الأمَّةِ (مُعْجِزَةً لِلرَّسُولِ ٱلَّذِي ظَهَرَتْ هَـٰذِهِ ٱلْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِنْ أُمَّتِهِ ؛ لِأَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا) أي : بتلكَ الكرامةِ (أَنَّهُ وَلِيٌّ ، وَلَنْ يَكُونَ وَلِيّاً إِلا وَأَنْ يَكُونَ مُحِقّاً فِي دِيَانَتِهِ ، وَدِيَانَتُهُ ٱلْإِقْرَارُ) باللسانِ ، والتصديقُ بالقلبِ[1] (بِرِسَالَةِ رَسُولِهِ) معَ الطاعةِ لهُ في أوامرِهِ ونواهيهِ ، حتىٰ لو ادَّعىٰ هـٰذا الوليُّ الاستقلالَ بنفسِهِ وعدمَ المتابعةِ . . لم يكنْ وليّاً ، ولم يظهرْ ذلكَ علىٰ يدِهِ .

والحاصلُ : أنَّ الأمرَ الخارقَ للعادةِ فهو بالنسبةِ إلى النبيِّ معجزةٌ ، سواءٌ ظهرَ مِنْ قِبَلِهِ أو مِنْ قِبَلِ آحادِ أمَّتِهِ[2] ، وبالنسبةِ إلى الوليِّ كرامةٌ ؛ لخلوِّهِ عن دعوىٰ نبوَّةِ مَنْ ظهرَ ذلكَ مِنْ قِبَلِهِ ، فالنبيُّ لا بدَّ مِنْ علمِهِ بكونِهِ نبيّاً ، ومِنْ قصدِهِ إظهارَ خوارقِ العاداتِ ، ومِنْ حكمِهِ قطعاً بمُوجَبِ المعجزاتِ[3] ، بخلافِ الوليِّ[4] .

* * *

= « البداية في أصول الدين » (ص٥٥) مبيناً فائدة الكرامة : (ليعرف العبدُ ثمرة الطاعة ، وتزداد بصيرته بصحة دينه) .

(١) في (ب ، ج ، د) : (بالقلب واللسان) بدل (باللسان ، والتصديق بالقلب) .

(٢) لدلالته علىٰ صدق دعوته وحقيَّة نبوته ، فبهـٰذا الاعتبار جُعل معجزة له ، وإلا فقد عرفت أن حقيقة المعجزة يجب ظهورها علىٰ يدي المدعي ، ومقارنتها التحدي . « كستلي » (ص١٧٧) .

(٣) يعني : ومن حكمه قطعاً بأن يقول : أنا نبي ؛ بموجب المعجزات . « رمضان » (ص٢٩٣) .

(٤) فيقال في مقابلة هـٰذه الثلاثة : لا يشترط علمه بولايته ، ولا يلزمه إظهار الخارق ، وله أن يستر نفسه إن لم يجب عليه ذلك ، فلا يقول : أنا ولي .

الكلام في الإمامة

(وَأَفْضَلُ ٱلْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا) ، والأحسنُ أنْ يُقالَ : بعدَ الأنبياءِ ، لـٰكنَّهُ أرادَ البعديَّةَ الزمانيَّةَ ، وليسَ بعدَ نبيِّنا نبيٌّ ، ومعَ ذلكَ لا بدَّ مِنْ تخصيصِ عيسىٰ عليهِ السلامُ ؛ إذْ لو أُرِيدَ كلُّ بشرٍ يُوجَدُ بعدَ نبيِّنا . . انتُقِضَ بعيسىٰ عليهِ السلامُ ، ولو أُرِيدَ كلُّ بشرٍ يُولَدُ بعدَهُ . . لم يُفِدِ التفضيلَ على الصحابةِ[١] ، ولو أُرِيدَ كلُّ بشرٍ هو موجودٌ علىٰ وجْهِ الأرضِ . . لم يُفِدِ التفضيلَ على التابعينَ ومَنْ بعدَهم ، ولو أُرِيدَ كلُّ بشرٍ يُوجَدُ علىٰ وجْهِ الأرضِ في الجملةِ . . انتُقِضَ بعيسىٰ عليهِ السلامُ[٢] .

(أَبُو بَكْرٍ ٱلصِّدِّيقُ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ) الذي صدَّقَ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ في النبوَّةِ مِنْ غيرِ تلعثمٍ[٣] ، وفي المعراجِ بلا تردُّدٍ[٤] .

(ثُمَّ عُمَرُ ٱلْفَارُوقُ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ) الذي فرَّقَ بينَ الحقِّ والباطلِ في القضايا والخصوماتِ .

(ثُمَّ عُثْمَانُ ذُو ٱلنُّورَيْنِ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ) لأنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ زوَّجَهُ رقيَّةَ ، ولمَّا ماتَتْ رقيَّةُ زوَّجَهُ أمَّ كلثومٍ ، ولمَّا ماتَتْ قالَ عليهِ الصلاةُ

---

(١) لأنهم ولدوا قبله ، أو في زمنه ، لا بعده . « فرهاري » (ص٦٣٦) .

(٢) وهـٰذا الوجه يخالف الأول بكونه لا يتحقق إلا بنزوله عليه السلام .

(٣) روىٰ أبو نعيم في « تاريخ أصبهان » (٢/ ٢٩٧) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما كلَّمتُ في الإسلام أحداً إلا أبىٰ عليَّ وراجعَني الكلامَ ، إلا ابنَ أبي قحافةَ ـ يعني : أبا بكر ـ ؛ فإنِّي لم أكلِّمْهُ في شيءٍ إلا قبلَهُ واستقامَ عليهِ » .

(٤) روىٰ ذلك الحاكم في « المستدرك » (٣/ ٦٢) ، وفيه أنه لما ذُكر له أمر الإسراء واستخبر عن التصديق به . . قال : نعم ، إني لأُصدِّقه فيما هو أبعد من ذلك ؛ أُصدِّقه بخبر السماء في غدوة أو روحة .

والسلامُ : « لَوْ كَانَ عِنْدِي ثَالِثَةٌ لَزَوَّجْتُكَهَا »[1] .

(ثُمَّ عليٌ ٱلْمُرْتضىٰ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ) مِنْ عبادِ اللهِ[2] ، وخُلَّصِ أصحابِ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ .

[دليلُ التفضيلِ حُسْنُ الظنِّ بالسلفِ الصالحِ]:

علىٰ هـٰذا وجدنا السلفَ ، والظاهرُ : أنَّهُ لو لم يكنْ لهم دليلٌ علىٰ ذلكَ لَمَا حكموا بذلكَ ، وأمَّا نحنُ فقد وجدنا دلائلَ الجانبينِ مُتعارضةً[3] ، ولم نجدْ هـٰذهِ المسألةَ ممَّا يتعلَّقُ بهِ شيءٌ مِنَ الأعمالِ ، أو يكونُ التوقُّفُ فيهِ مُخِلّاً بشيءٍ مِنَ الواجباتِ[4] .

وكأنَّ السلفَ كانوا مُتوقِّفينَ في تفضيلِ عثمانَ رضيَ اللهُ عنهُ ؛ حيثُ جعلوا مِنْ علاماتِ السنَّةِ والجماعةِ تفضيلَ الشيخينِ ومحبَّةَ الختنينِ[5] .

والإنصافُ : أنَّهُ إنْ أُرِيدَ بالأفضليَّةِ كثرةُ الثوابِ . . فللمُتوقِّفِ جهةٌ ، وإنْ أُرِيدَ كثرةُ ما يعدُّهُ ذوو العقولِ مِنَ الفضائلِ . . فلا .

(وَخِلافَتُهُمْ) أي : نيابتُهم عنِ الرسولِ في إقامةِ الدينِ ؛ بحيثُ يجبُ علىٰ كافَّةِ

---

(١) رواه الطبراني في « المعجم الكبير » (١٧/ ١٨٤) من حديث سيدنا عصمة بن مالك الخطمي رضي الله عنه ، وانظر « مجمع الزوائد » (٩/ ٨٣) .

(٢) الجار والمجرور متعلقان بالوصف المشتق (المرتضىٰ) .

(٣) **أراد بالجانبين** : الشيعة وأهل السنة . « فرهاري » (ص٦٣٨) ، وقد لا يُسلَّمُ التعارضُ .

(٤) قال العلامة العضد شيخ الشارح في « المواقف » (ص٤١٢) : (**واعلم** : أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين ، وليست مسألة يتعلق بها عمل ، فيُكتفىٰ فيها بالظنِّ ، والنصوص المذكورة من الطرفين ـ بعد تعارضها ـ لا تفيد القطع علىٰ ما لا يخفىٰ علىٰ منصف . لـٰكنَّا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، وحُسْنُ ظنِّنا بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك . . لما أطبقوا عليه ، **فوجب علينا اتباعهم في ذلك** ، وتفويض ما هو الحق فيه إلى الله) .

(٥) **ودليل توقفهم** : الاكتفاء بذكر المحبة فيهما من غير تعرُّضٍ للتفضيل كما في الشيخين ، **وحسبك دليلاً على الاهتمام بمسألة الأفضلية أنها من علامات السنة** . « فرهاري » (ص٦٤٠) .

الأممِ الاتِّباعُ . . (عَلَىٰ هَـٰذَا ٱلتَّرْتِيبِ أَيْضاً) يعني : أنَّ الخلافةَ بعدَ رسولِ اللهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ لأبي بكرٍ ، ثم لعمرَ ، ثم لعثمانَ ، ثم لعليٍّ رضيَ اللهُ عنهم ؛ وذلكَ لأنَّ الصحابةَ قدِ اجتمعوا يومَ تُوفِّيَ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ في سقيفةِ بني ساعدةَ ، واستقرَّ رأيُهم بعدَ المُشاوَرةِ والمُنازَعةِ على خلافةِ أبي بكرٍ رضيَ اللهُ عنهُ ، فأجمعوا على ذلكَ ، وبايعَهُ عليٌّ رضيَ اللهُ عنهُ على رؤوسِ الأشهادِ بعدَ توقُّفٍ كانَ منهُ[1] ، ولو لم تكنِ الخلافةُ حقّاً لهُ لَمَا اتَّفقَ عليهِ الصحابةُ ، ولَنازعَهُ عليٌّ رضيَ اللهُ عنهُ كما نازعَ معاويةَ ، ولاحتجَّ عليهم لو كانَ في حقِّهِ نصٌّ كما زعمَتِ الشيعةُ ، وكيفَ يُتصوَّرُ في حقِّ أصحابِ رسولِ اللهِ الاتِّفاقُ على الباطلِ ، وتركُ العملِ بالنصِّ الواردِ ؟!

[صفةُ استخلافِ الفاروقِ عمرَ رضيَ اللهُ عنهُ] :

ثم إنَّ أبا بكرٍ رضيَ اللهُ عنهُ لمَّا أيسَ مِنْ حياتِهِ[2] . . دعا عثمانَ رضيَ اللهُ عنهُ ، وأملىٰ عليهِ كتابَ عهدِهِ لعمرَ رضيَ اللهُ عنهُ ، فلمَّا كُتِبَ ختمَ الصحيفةَ وأخرجَها إلى الناسِ ، وأمرَهم أنْ يُبايعوا لمَنْ في الصحيفةِ ، فبايعوا حتىٰ مرَّتْ بعليٍّ رضيَ اللهُ عنهُ ، فقالَ : بايعنا لمَنْ كانَ فيها وإنْ كانَ عمرَ[3] .

[صفةُ استخلافِ ذي النورينِ عثمانَ رضيَ اللهُ عنهُ] :

وبالجملةِ : وقعَ الاتِّفاقُ على خلافتِهِ ، ثمَّ استُشهِدَ عمرُ رضيَ اللهُ عنهُ ، وتركَ الخلافةَ شورىٰ بينَ ستةٍ : عثمانَ ، وعليٍّ ، وعبدِ الرحمٰنِ بنِ عوفٍ ، وطلحةَ ،

---

(١) رواه الحاكم في « المستدرك » (٣/ ٧٦) ، والبيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٣/ ٧٦) .

(٢) روى الحاكم في « المستدرك » (٣/ ٦٣) عن سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما : (كان سببَ موت أبي بكر موتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما زال جسمه يجري حتىٰ مات) .

(٣) روى ابن أبي شيبة في « المصنف » (٣٢٦٨٣) عن سيَّار بن الحكم : أن أبا بكر لمَّا ثقل أطلع رأسه إلى الناس من كوة فقال : يا أيها الناس ؛ إني قد عهدت عهداً ، أفترضون به ؟ فقام الناس فقالوا : قد رضينا ، فقام علي فقال : لا نرضىٰ إلا أن يكون عمر بن الخطاب ، فكان عمر .

والزبيرِ ، وسعدِ بنِ أبي وقّاصٍ ، ثم فوَّضَ الأمرَ خمستُهم إلىٰ عبدِ الرحمـٰنِ بنِ عوفٍ ورضُوا بحُكْمِهِ ، فاختارَ عثمانَ رضيَ اللهُ عنهُ ، وبايعَهُ بمَحضَرٍ مِنَ الصحابةِ ، فبايعوهُ وانقادوا لأوامرِهِ ، وصلَّوا معَهُ الجُمَعَ والأعيادَ[1] ، فكانَ إجماعاً .

[خلافاتُ السلفِ الصالحِ مبنيةٌ على الاجتهادِ]:

ثمَّ استُشهِدَ ، وتركَ الأمرَ مُهمَلاً ، فاجتمعَ كبارُ المهاجرينَ والأنصارِ علىٰ عليٍّ رضيَ اللهُ عنهُ ، والتمسوا منهُ قَبولَ الخلافةِ ، وبايعوهُ ؛ لما كانَ أفضلَ أهلِ عصرِهِ وأولاهم بالخلافةِ .

وما وقعَ مِنَ المُخالَفاتِ والمُحارَباتِ لم يكنْ عن نزاعٍ في خلافتِهِ ، بل عن خطأٍ في الاجتهادِ[2] .

وما وقعَ مِنَ الاختلافِ بينَ الشيعةِ وأهلِ السنةِ في هـٰذهِ المسألةِ ، وادّعاءِ كلٍّ مِنَ الفريقينِ النصَّ في بابِ الإمامةِ ، وإيرادِ الأسئلةِ والأجوبةِ مِنَ الجانبينِ . . فمذكورٌ في المطوَّلاتِ[3] .

[الخلافةُ الراشدةُ ثلاثونَ سنةً]:

(وَٱلْخِلافَةُ ثَلاثُونَ سَنَةً ، ثُمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَإِمَارَةٌ) لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلْخِلافَةُ بَعْدِي ثَلاثُونَ سَنَةً ، ثُمَّ يَصِيرُ مُلْكاً عَضُوضاً »[4] .

---

(١) مع أنه لا يجوز صلاة الجمعة والعيد إلا خلف الخليفة أو نائبه . « فرهاري » (ص٦٤٧) .

(٢) كذا في النسخ الأصول المعتمدة ، ووقع عند العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٦٤٩) زيادة : (من معاوية) ، وقال : (خصَّهُ بالذكر ؛ لأن حربه أشهر من حرب الباقين ، والخطأ هو الاستعجال في طلب قصاص عثمان رضي الله عنه) ، وسياق العلامة الشارح قريب مما في « البداية » (ص٦٠) .

(٣) انظر « شرح المقاصد » (٢/ ٢٧٧) ، و« شرح المواقف » (٢/ ٤٦٨) ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٦٥٠) ملخصاً : (كان الحقُّ مع علي رضي الله عنه ، وإن من حاربه مخطئ في الاجتهاد فهو معذور ، وإن كلاًّ من الفريقين عادل صالح ، ولا يجوز الطعن في أحد منهم ؛ للأحاديث المشهورة في مدح الصحابة رضي الله عنهم والنهي عن سبِّهم) .

(٤) رواه الترمذي (٢٢٢٦) وحسَّنه ، والنسائي في « السنن الكبرىٰ » (٨٠٩٩) ، والبيهقي في « الاعتقاد » (٣١٦) من حديث سيدنا سفينة رضي الله عنه ، وانظر « فتح الباري » =

وقدِ استُشهِدَ عليٌّ رضيَ اللهُ عنهُ على رأسِ ثلاثينَ سنةً مِنْ وفاةِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ[1] ، فمعاويةُ ومَنْ بعدَهُ لا يكونونَ خلفاءَ[2] ، بل ملوكاً وأمراءَ .

وهٰذا مُشكِلٌ ؛ لأنَّ أهلَ الحلِّ والعقدِ مِنَ الأمَّةِ قد كانوا مُتَّفقينَ على خلافةِ الخلفاءِ العباسيَّةِ وبعضِ المروانيَّةِ[3] ؛ كعمرَ بنِ عبدِ العزيزِ رحمَهُ اللهُ مثلاً ، ولعلَّ المرادَ : أنَّ الخلافةَ الكاملةَ التي لا يشوبُها شيءٌ مِنَ المُخالَفةِ وميلٌ عنِ المُتابَعةِ . . تكونُ ثلاثينَ سنةً ، وبعدَها قد تكونُ وقد لا تكونُ[4] .

[نصبُ الإمامِ واجبٌ شرعاً لا عقلاً] :

ثمَّ الإجماعُ على أنَّ نصبَ الإمامِ واجبٌ ، وإنَّما الخلافُ في أنَّهُ هل يجبُ على اللهِ تعالىٰ ، أو على الخَلْقِ بدليلٍ سمعيٍّ ، أو عقليٍّ[5] .

= (٨/ ٧٧) ، وعضوضاً : مُتَمَسَّكاً به ، بمعنى اسم المفعول ؛ معضوضاً عليه .

(١) التحقيق : أنه كان بعد علي رضي الله عنه نحو ستة أشهر باقية من ثلاثين سنة ، وهي مدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما . « فرهاري » (ص٦٥٢) ، وهٰذه المدَّة للخلفاء الراشدين يسمِّيها الإمام الصابوني في « البداية » (ص٦٠) بخلافة النبوة .

(٢) والأقرب أن يقال : حقيقة الخلافة ـ أعني : النيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أداء وظائف الدين ، وإقامة حدوده ، من غير متابعة سلطان الهوىٰ ، والتوسل بذلك إلىٰ جلب الملاذ الدنيوية والأعراض التخيلية ، كما هو شأن الملوك ـ ثلاثون سنة . « كستلي » (ص١٨١) ، أو قل : الخلافة الراشدة دون انقطاع .

(٣) انظر « غياث الأمم » (ص٥٩) في صفات أهل الحل والعقد ، وفيه (ص٦٤) : (أما الأفاضل المستقلُّون ، الذين حنكتهم التجارب ، وهذَّبتهم المذاهب ، وعرفوا الصفاتِ المرعيةَ ، فيمن يناط به أمر الرعية . . فهٰذا المبلغ كافٍ في بصائرهم ، والزائد عليه في حكم ما لا تمسُّ الحاجة إليه في هٰذا المنصب) ، فلا يشترط بلوغ رتبة الاجتهاد .

(٤) وليس في هٰذا طعن فيمن جاء بعد الراشدين رضي الله عنهم ، بل فيه بيان كمالهم في الخير ، وعلوِّ رتبتهم وحسن رعايتهم فيما لا يكاد يدركه مَنْ بعدهم .

(٥) تحصَّل ثلاثة مذاهب : الأول : أنه يجب على الله تعالىٰ ؛ لأنه لطفٌ ؛ وهو قول الشيعة ، والثاني : أنه واجب على العباد بالخطاب الشرعي ؛ وهو قول أهل السنة ، والثالث : أنه واجب على العباد ؛ لكونه حسناً عقلاً وعكسه قبيحاً عقلاً ؛ وهو قول المعتزلة ، ولٰكن قاضيهم في « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٥١) جعل ذلك ثابتاً بإجماع الأمة .

والمذهبُ : أنَّهُ يجبُ على الخلْقِ سمعاً ؛ لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ .. مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً »[1] ، ولأنَّ الأمَّةَ قد جعلوا أهمَّ المُهِمَّاتِ بعدَ وفاةِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ نَصْبَ الإمامِ ، حتىٰ قدَّموهُ على الدفنِ ، وكذا بعدَ موتِ كلِّ إمامٍ ، ولأنَّ كثيراً مِنَ الواجباتِ الشرعيَّةِ يتوقَّفُ عليهِ ؛ كما أشارَ إليهِ بقولِه :

(وَٱلْمُسْلِمُونَ لا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُومُ بِتَنْفِيذِ أَحْكَامِهِمْ ، وَإِقَامَةِ حُدُودِهِمْ ، وَسَدِّ ثُغُورِهِمْ ، وَتَجْهِيزِ جُيُوشِهِمْ ، وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ ، وَقَهْرِ ٱلْمُتَغَلِّبَةِ وَٱلْمُتَلَصِّصَةِ وَقُطَّاعِ ٱلطَّرِيقِ ، وَإِقَامَةِ ٱلْجُمَعِ وَٱلْأَعْيَادِ ، وَقَطْعِ ٱلْمُنَازَعَاتِ ٱلْوَاقِعَةِ بَيْنَ ٱلْعِبَادِ ، وَقَبُولِ ٱلشَّهَادَاتِ ٱلْقَائِمَةِ عَلَى ٱلْحُقُوقِ ، وَتَزْوِيجِ ٱلصِّغَارِ وَٱلصَّغَائِرِ ٱلَّذِينَ لا أَوْلِيَاءَ لَهُمْ ، وَقِسْمَةِ ٱلْغَنَائِمِ)[2] ، ونحوِ ذلكَ مِنَ الأمورِ التي لا يتولَّاها آحادُ الأمَّةِ .

[تحريجةٌ : لِمَ لا نكتفي بذي الشوكةِ ؟] :

فإنْ قيلَ : لِمَ لا يجوزُ الاكتفاءُ بذي شوكةٍ في كلِّ ناحيةٍ ؟ ومِنْ أينَ يجبُ نَصْبُ مَنْ لهُ الرئاسةُ العامَّةُ ؟

قلنا : لأنَّهُ يُؤدِّي إلىٰ مُنازَعاتٍ ومُخاصَماتٍ مُفضِيةٍ إلى اختلالِ أمرِ الدينِ والدنيا ، كما نُشاهِدُ في زمانِنا هٰذا .

[تحريجةٌ : فليُكتفَ بإمامٍ عامٍّ وأمراءَ في سائرِ البلادِ] :

فإنْ قيلَ : فليُكْتَفَ بذي شوكةٍ لهُ الرئاسةُ العامَّةُ إماماً كانَ أو غيرَ إمامٍ ؛ فإنَّ انتظامَ الأمرِ يحصلُ بذلكَ كما في عهدِ الأتراكِ[3] .

---

(١) رواه مسلم (١٨٥١) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما ، ولفظه : « ومَنْ ماتَ وليسَ في عنقِهِ بيعةٌ .. ماتَ ميتةً جاهليَّةً » .

(٢) وقد أطنب المصنف إطناباً لا يناسب المختصر ؛ تنبيهاً على الاهتمام بنصب الإمام ، وإرشاداً للأئمة إلىٰ ما يجب عليهم . « فرهاري » (ص٦٥٨) .

(٣) إذ ليس منهم من اتَّصف بالرئاسة العامة لجميع بلاد الإسلام ، فالمراد : الانتظام بالنسبة إلىٰ =

قلنا : نعم ؛ يحصلُ بعضُ النظامِ في أمرِ الدنيا ، لـٰكنْ يختلُّ أمرُ الدينِ ، وهو المقصودُ الأهمُّ والعمدةُ العظمىٰ .

[تحريجةٌ : الأمةُ عاصيةٌ لفقْدِ الإمامِ بعدَ الراشدينَ] :

فإنْ قيلَ : فعلىٰ ما ذُكِرَ مِنْ أنَّ مدَّةَ الخلافةِ ثلاثونَ سنةً يكونُ الزمانُ بعدَ الخلفاءِ الراشدينَ خالياً عنِ الإمامِ ، فتعصي الأمَّةُ كلُّهم ، وتكونُ ميتتُهم ميتةً جاهليَّةً .

قلنا : قد سبقَ أنَّ المرادَ الخلافةُ الكاملةُ ، ولو سُلِّمَ فلعلَّ دورَ الخلافةِ ينقضي دونَ دورِ الإمامةِ[1] ؛ بناءً علىٰ أنَّ الإمامَ أعمُّ ، لـٰكنْ هـٰذا الاصطلاحُ ممَّا لم نجدْهُ للقومِ ، بل مِنَ الشيعةِ مَنْ يزعمُ أنَّ الخليفةَ أعمُّ[2] ؛ ولهـٰذا يقولونَ بخلافةِ الأئمَّةِ الثلاثةِ دونَ إمامتِهم ، وأمَّا بعدَ الخلفاءِ العباسيَّةِ فالأمرُ مُشكِلٌ[3] .

[صفاتُ الإمامِ العامِّ] :

(ثُمَّ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ ٱلْإِمَامُ ظَاهِراً) ليُرجَعَ إليهِ ، فيقومَ بالمصالحِ ؛ ليحصلَ ما هو الغرضُ مِنْ نَصْبِ الإمامِ .

(لا مُخْتَفِياً) مِنْ أعينِ الناسِ ؛ خوفاً مِنَ الأعداءِ ، وما للظلمةِ مِنَ الاستيلاءِ .

= عموم رئاستهم لأهل الأقاليم . « زكريا الأنصاري » (ص٥٦٨) ، وقال العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٦٦٩) : (لم نعهد أحداً من الأتراك حصلت له الرئاسة العامة بملك جميع بلاد الإسلام) ، ثم الإمام يكون قرشياً ، وغيره يُسمَّىٰ أميراً لا إماماً .

(١) انظر الحديث عن خلوِّ الزمان عن الإمام في « غياث الأمم » لإمام الحرمين (ص٤٣٦) .

(٢) فإن الخليفة عندهم السلطان ، عادلاً كان أو ظالماً ، والإمام أحد الأئمة الاثني عشر . « فرهاري » (ص٦٥٩) .

(٣) **وجه الإشكال** : أنه لا يوجد بعد خلافة العباسيين قرشيٌّ ، وفي ذلك مخالفة لقوله عليه الصلاة والسلام ـ فيما رواه النسائي في « السنن الكبرىٰ » (٥٩٠٩) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه ـ : « **الأئمَّةُ مِنْ قريشٍ** » .

وقد أجاب العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٦٦٩) بقوله : (لا إشكالَ ؛ لأن الوجوب يزول بزوال الإمكان ؛ لأنه لا يوجد الآن رجل بلغ درجة الاجتهاد وهو بصفة الإمامة ، بل ولا بغير صفتها ، ولو وجد بجميع الصفات لم يحصل التمكن من نصبه ؛ لكثرة المتغلِّبة وأهل الفتن) .

(**وَلا مُنْتَظَراً**) خروجُهُ عند صلاحِ الزمانِ ، وانقطاعِ موادِّ الشرِّ والفسادِ ، وانحلالِ نظامِ أهلِ الظلمِ والعنادِ .

[ذكرُ أئمَّةِ الهدىٰ مِنْ آلِ البيتِ المُشتهرِ أمرُهم]:

لا كما زعمَتِ الشيعةُ ـ خصوصاً الإماميَّةَ منهم ـ **أنَّ الإمامَ الحقَّ بعدَ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ** : عليٌّ رضيَ اللهُ عنهُ ، ثمَّ ابنُهُ الحسنُ ، ثمَّ أخوهُ الحسينُ رضيَ اللهُ عنهما ، ثمَّ ابنُهُ عليٌّ زينُ العابدينَ ، ثمَّ ابنُهُ محمدٌ الباقرُ ، ثمَّ ابنُهُ جعفرٌ الصادقُ ، ثمَّ ابنُهُ موسى الكاظمُ ، ثمَّ ابنُهُ عليٌّ الرِّضا ، ثمَّ ابنُهُ محمدٌ التقيُّ[1] ، ثمَّ ابنُهُ عليٌّ النقيُّ[2] ، ثمَّ ابنُهُ الحسنُ العسكريُّ ، ثمَّ ابنُهُ محمَّدٌ القائمُ المُنتظَرُ المهديُّ ، وقدِ اختفىٰ خوفاً مِنْ أعدائِهِ ، وسيظهرُ فيملأُ الدنيا قِسْطاً وعَدْلاً كما مُلِئَتْ جَوْراً وظُلماً ، ولا امتناعَ في طولِ عُمُرِهِ وامتدادِ أيّامِهِ ؛ كعيسىٰ والخَضِرِ عليهما السلامُ وغيرِهما[3] .

[أيُّ فائدةٍ بثبوتِ إمامٍ مُختفٍ ؟!]:

وأنتَ خبيرٌ بأنَّ اختفاءَ الإمامِ وعدمَهُ سواءٌ في عدمِ حصولِ الأغراضِ المطلوبةِ

---

(١) **الملقَّب أيضاً** بالجواد ، دفين بغداد عند جدِّه الكاظم رضي الله عنهما .

(٢) **الملقَّب أيضاً** بالهادي والزكي ، **ويلقَّب أيضاً** بالعسكري الأوَّل ، نسبة إلىٰ بلدة عسكر .

(٣) كإلياس وإدريس علىٰ نبينا وعليهما الصلاة والسلام ، ولكن إنما ثبت امتدادُ أعمارهم عليهم السلام بأخبارٍ شِبْهِ قطعية ؛ كما في حقِّ سيدنا عيسىٰ عليه الصلاة والسلام ، أو ظنية فيما عداه ، وكذا ثبت امتداد العمر في حقِّ الدجَّال على القول بوجوده زمنَ النبوة .
قال العلامة الكستلي في « حاشيته » (ص١٨٣) : (**لا إنكار عليهم** في أنه سيظهر المهدي ، ويملك الأمر سبع سنين ، ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، وأنه من عترته عليه السلام من ولد فاطمة ، أجلى الجبهة ، أقنى الأنف ، يواطئ [اسمُهُ] اسمَه عليه السلام ، واسمُ أبيه اسمَ أبيه ؛ لما ورد من الأخبار الدالة علىٰ ذلك ، **وإنما الإنكار عليهم** في أنه مُختفٍ ، ممتدٌّ عمره امتداداً خارجاً عن المعتاد ، وأنه إمام زمانه مدة حياته ، وأنه ابن الحسن العسكري).
قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٦٦٧) في التصديق بالمهدي : (التصديق به واجبٌ) ، وذلك لتواتر أحاديثه مع التصريح به .

مِنْ وجودِ الإمامِ ، وأنَّ خوفَهُ مِنَ الأعداءِ لا يُوجِبُ الاختفاءَ بحيثُ لا يُوجَدُ منهُ إلا الاسمُ ، **بل غايةُ الأمرِ** : أنْ يُوجِبَ اختفاءَ دعوى الإمامةِ كما في حقِّ آبائِهِ الذينَ كانوا ظاهرينَ على الناسِ ولا يدَّعونَ الإمامةَ .

وأيضاً : عندَ فسادِ الزمانِ واختلافِ الآراءِ واستيلاءِ الظلمةِ احتياجُ الناسِ إلى الإمامِ أشدُّ ، وانقيادُهم لهُ أسهلُ[1] .

[الأئمَّةُ مِنْ قريشٍ]:

(**وَيَكُونُ مِنْ قُرَيْشٍ ، وَلا يَجُوزُ مِنْ غَيْرِهِمْ ، وَلا يَخْتَصُّ بِبَنِي هَاشِمٍ وَأَوْلادِ عَلِيٍّ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ**) يعني : **يُشترَطُ** أنْ يكونَ الإمامُ قرشيّاً ؛ لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ »[2] ، وهـٰذا وإنْ كانَ خبراً لواحدٍ لـٰكنْ لمَّا رواهُ أبو بكرٍ رضيَ اللهُ عنهُ مُحتجّاً بهِ على الأنصارِ ، ولم يُنكِرْهُ أحدٌ[3] . . فصارَ مُجمَعاً عليهِ ، لم يُخالِفْ فيهِ إلا الخوارجُ وبعضُ المعتزلةِ .

[نسبُ النبيِّ الأعظمِ ﷺ]:

ولا يُشترَطُ أنْ يكونَ هاشميّاً أو علويّاً ؛ لما ثبتَ بالدليلِ مِنْ خلافةِ أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ رضيَ اللهُ عنهم ، معَ أنَّهم لم يكونوا مِنْ بني هاشمٍ ، وكانوا مِنْ قريشٍ ؛ فإنَّ

---

(١) في هامش (أ) زيادة في نسخة : (فخروجه عند ذلك أولىٰ) .

(٢) رواه أحمد في « المسند » (٣/ ١٢٩) ، والنسائي في « السنن الكبرىٰ » (٥٩٠٩) ، والطبراني في « المعجم الكبير » (١/ ٢٥٢) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه ، وأصله عند البخاري (٣٤٩٥) ، ومسلم (١٨١٨) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ : « الناسُ تبعٌ لقريشٍ في هـٰذا الشأنِ . . . » ، قال الحافظ ابن حجر في « التلخيص الحبير » (٤/ ٨٠) : (وقد جمعت طرقه في جزء مفرد عن نحوٍ من أربعين صحابياً) ، وهو من الأحاديث المتواترة كما في « نظم المتناثر » (ص١٧٥) .

(٣) روىٰ أحمد في « المسند » (١/ ٥) عن سيدنا أبي بكر رضي الله عنه أنه قال يومَها لسيدنا سعد بن عبادة محتجّاً عليه : ولقد علمتَ يا سعدُ : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعدٌ : « قريشٌ ولاةُ هـٰذا الأمرِ ، فبرُّ الناسِ تبعٌ لبرِّهم ، وفاجرُهم تبعٌ لفاجرِهم » ، قال : فقال له سعد : صدقت ، نحن الوزراء ، وأنتم الأمراء .

قريشاً اسمٌ لأولادِ النضرِ بنِ كنانةَ[1] ، وهاشمٌ هو أبو عبدِ المطَّلبِ جدِّ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ؛ فإنَّهُ محمدُ بنُ عبدِ اللهِ بنِ عبدِ المُطَّلبِ بنِ هاشمِ بنِ عبدِ منافِ بنِ قُصَيِّ بنِ كِلابِ بنِ مُرَّةَ بنِ كعبِ بنِ لؤيِّ بنِ غالبِ بنِ فِهْرِ بنِ مالكِ بنِ النَّضرِ بنِ كنانةَ بنِ خُزيمةَ بنِ مُدْرِكَةَ بنِ إلياسَ بنِ مُضَرَ بنِ نزارِ بنِ مَعَدِّ بنِ عدنانَ .

فالعلويَّةُ والعبَّاسيَّةُ مِنْ بني هاشمٍ ؛ لأنَّ العباسَ وأبا طالبٍ ابنا عبدِ المُطَّلبِ .

وأبو بكرٍ قريشيٌّ ؛ لأنَّهُ ابنُ أبي قُحافةَ عثمانَ بنِ عامرِ بنِ عمرِو بنِ كعبِ ابنِ لؤيٍّ[2] ، وكذا عمرُ ؛ لأنَّهُ ابنُ الخطَّابِ بنِ نُفَيلِ بنِ عبدِ العُزَّى بنِ رياحِ بنِ عبدِ اللهِ بنِ قُرْطِ بنِ رَزاحِ بنِ عديِّ بنِ كعبٍ ، وكذا عثمانُ ؛ لأنَّهُ ابنُ عفَّانَ بنِ أبي العاصِ بنِ أميَّةَ بنِ عبدِ شمسِ بنِ عبدِ منافٍ .

(وَلا يُشْتَرَطُ) في الإمامِ (أَنْ يَكُونَ مَعْصُوماً) لما مرَّ مِنَ الدليلِ على إمامةِ أبي بكرٍ معَ عدمِ القطعِ بعصمتِهِ .

وأيضاً : الاشتراطُ هو المُحتاجُ إلى الدليلِ ، وأمَّا في عدمِ الاشتراطِ فيكفي عدمُ دليلِ الاشتراطِ[3] .

احتجَّ المُخالفُ : بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ [البقرة : ١٢٤] ، وغيرُ المعصومِ ظالمٌ ، فلا ينالُهُ عهدُ الإمامةِ .

والجوابُ : المنعُ ؛ فإنَّ الظالمَ مَنِ ارتكبَ معصيةً مُسقِطةً للعدالةِ معَ عدمِ التوبةِ والإصلاحِ ، فغيرُ المعصومِ لا يلزمُ أنْ يكونَ ظالماً .

---

(١) وهو قول الأكثرين ، وصحح الحافظ العراقي أنه فهر بن مالك ، فما فوق فهر كناني ، وما دونه قرشي ، وانظر « شرح المواهب اللدنية » للزرقاني (١/ ١٤٣) .

(٢) وكعبٌ المذكور هنا : هو كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي ، وانظر « الطبقات الكبرىٰ » لابن سعد (٣/ ١٦٩) .

(٣) إن قلتَ : عدم العلم بالدليل لا يدل علىٰ عدم المدلول ، وإلا لزم نفي أكثر الموجودات .
قلتُ : هـٰذا في المباحث العقلية ، وأما في العمليات فليس الأمر كذلك بعد استقراء الأدلة ؛ ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما بلغنا مع احتمال أن يكون فيها ما لم يحمله الرواة ، أو انقرض حاملوه ، وذلك لأن الظن كافٍ في العمليات . « فرهاري » (ص٦٧٤) .

[بيانُ حقيقةِ العصمةِ] :

وحقيقةُ العصمةِ : ألا يخلقَ اللهُ تعالىٰ في العبدِ الذنبَ معَ بقاءِ قدرتِهِ واختيارِهِ[1] ، وهـٰذا معنىٰ قولِهم : هي لُطْفٌ مِنَ اللهِ تعالىٰ يحملُهُ علىٰ فعلِ الخيرِ ، ويزجرُهُ عنِ الشرِّ ، معَ بقاءِ الاختيارِ ؛ تحقيقاً للابتلاءِ ؛ ولهـٰذا قالَ الشيخُ أبو منصورٍ رحمَهُ اللهُ : (العصمةُ لا تُزِيلُ المحنةَ)[2] .

وبهـٰذا يظهرُ فسادُ قولِ مَنْ قالَ : إنَّها خاصيَّةٌ في نفسِ الشخصِ أو في بدنِهِ يمتنعُ بسببِها صدورُ الذنبِ عنهُ[3] ، كيفَ ولو كانَ الذنبُ مُمتنِعاً لَمَا صحَّ تكليفُهُ بتركِ الذنبِ ، ولَمَا كانَ مُثاباً عليهِ ؟!

(وَلا أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ) لأنَّ المُساوِيَ في الفضيلةِ بلِ المفضولَ الأقلَّ عِلْماً وعملاً . . ربَّما كانَ أعرفَ بمصالحِ الإمامةِ ومفاسدِها ، وأقدرَ على القيامِ بمواجِبِها[4] ؛ خصوصاً إذا كانَ نَصْبُ المفضولِ أدفعَ للشرِّ وأبعدَ عن إثارةِ الفتنةِ ؛ ولهـٰذا جعلَ عمرُ رضيَ اللهُ عنهُ الإمامةَ شورىٰ بينَ ستةٍ معَ القطعِ بأنَّ بعضَهم أفضلُ مِنَ البعضِ .

[تحريجةٌ : كيفَ صحَّ جعْلُ الإمامةِ شورىٰ بينَ ستةٍ ؟] :

فإنْ قيلَ : كيفَ صحَّ جَعْلُ الإمامةِ شورىٰ بينَ الستةِ معَ أنَّهُ لا يجوزُ نَصْبُ إمامينِ في زمانٍ واحدٍ ؟

---

(١) قال العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/١٦٠) : (والعصمة هي التوفيق بعينه ؛ فإن عمَّت كانت توفيقاً عاماً ، وإن خصَّت كانت توفيقاً خاصّاً ، كذا ذكره إمام الحرمين) ، وعرَّفها شيخ الشارح العلامةُ العضد في « المواقف » (ص٣٦٦) فقال : (ألا يخلق الله فيهم ذنباً) .

(٢) انظر « تفسير الماتريدي » (١/٥٥٢) ، ونقل القول في « البداية في أصول الدين » (ص٥٤) عنه ، وقال : (ومعناها : لا تجبره على الطاعة ، ولا تعجزه عن المعصية ، بل هي لطف من الله تعالى ، تحمله على فعل الخير ، وتزجره عن الشرِّ ، مع بقاء الاختيار ؛ تحقيقاً للابتلاء والامتحان) .

(٣) انظر « المواقف » (ص٣٦٦) ، ونسبه لقوم ثم فنَّدَهُ .

(٤) المواجب : جمع موجَبٍ بالفتح ؛ أي : ما توجبه الخلافة من العدل وحفظ الثغور . « فرهاري » (ص٦٧٨) .

قلنا : غيرُ الجائزِ هو نَصْبُ إمامينِ مُستقلَّينِ تجبُ طاعةُ كلٍّ منهما على الانفرادِ؛ لما يلزمُ في ذلكَ مِن امتثالِ أحكامٍ مُتضادَّةٍ ، وأمَّا في الشورىٰ فالكلُّ بمنزلةِ إمامٍ واحدٍ .

[عودٌ لصفاتِ الإمام]:

(وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ ٱلْوِلَايَةِ) المُطلَقةِ الكاملةِ ؛ أي : مسلماً ، حُرّاً ، ذكراً ، عاقلاً ، بالغاً[1] ؛ إذْ ما جعلَ اللهُ للكافرينَ على المؤمنينَ سبيلاً ، والعبدُ مشغولٌ بخدمةِ المولىٰ ، مُستحقَرٌ في أعينِ الناسِ ، والنساءُ ناقصاتُ عقلٍ ودينٍ ، والمجنونُ والصبيُّ قاصرانِ عن تدبيرِ الأمورِ ، والتصرُّفِ في مصالحِ الجمهورِ .

(سَائِساً) أي : مالكاً للتصرُّفِ في أمورِ المسلمينَ بقوَّةِ رأيِهِ ورويَّتِهِ ، ومعونةِ بأسِهِ وشوكتِهِ .

(قَادِراً) بعلمِهِ وعدلِهِ وكفايتِهِ وشجاعتِهِ (عَلَىٰ تَنْفِيذِ ٱلْأَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُودِ دَارِ ٱلْإِسْلَامِ ، وَإِنْصَافِ ٱلْمَظْلُومِ مِنَ ٱلظَّالِمِ) إذِ الإخلالُ بهـٰذهِ الأمورِ مُخِلٌّ بالغرضِ مِنْ نَصْبِ الإمامِ .

[لا ينعزلُ الإمامُ بفسقِهِ]:

(وَلَا يَنْعَزِلُ ٱلْإِمَامُ بِٱلْفِسْقِ) أي : بالخروجِ عن طاعةِ اللهِ تعالىٰ ، (وَٱلْجَوْرِ) أي : الظلمِ على عبادِ اللهِ تعالىٰ ؛ لأنَّهُ قد ظهرَ الفسقُ وانتشرَ الجَوْرُ مِنَ الأئمَّةِ والأمراءِ بعدَ الخلفاءِ الراشدينَ ، والسلفُ كانوا ينقادونَ لهم ، ويُقيمونَ الجُمَعَ والأعيادَ بإذنِهم ، ولا يرونَ الخروجَ عليهم ، ولأنَّ العصمةَ ليسَتْ بشرطٍ للإمامةِ ابتداءً ، فبقاءً أولىٰ[2] .

---

(١) انظر « البداية في أصول الدين » (ص٥٧) .

(٢) لأن الرفع أعسرُ من الدفع ، وفيه ضعفٌ ؛ لأن عدم اشتراط العصمة لا يدلُّ على عدم اشتراط العدالة ، كيف وقد صرَّحوا بأنها شرط ؛ إذ الإمام متصرِّف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم ، والفاسق لا يؤمن أن يتصرف فيها لا على وجه الشرع ، فيضيع الحقوق ؟! « كستلي » (ص١٨٦) .

وعنِ الشافعيِّ رحمَهُ اللهُ : أنَّ الإمامَ ينعزلُ بالفسقِ والجَوْرِ ، وكذا كلُّ قاضٍ وأميرٍ .

وأصلُ المسألةِ : أنَّ الفاسقَ ليسَ مِنْ أهلِ الولايةِ **عندَ الشافعيِّ رحمَهُ اللهُ** ؛ لأنَّهُ لا ينظرُ لنفسِهِ ، فكيفَ ينظرُ لغيرِهِ ؟! **وعندَ أبي حنيفةَ رحمَهُ اللهُ** : هو مِنْ أهلِ الولايةِ ؛ حتىٰ يصحُّ للأبِ الفاسقِ تزويجُ ابنتِهِ الصغيرةِ .

والمسطورُ في كتبِ الشافعيَّةِ : أنَّ القاضيَ ينعزلُ بالفسقِ ، بخلافِ الإمامِ[1] ، **والفرقُ** : أنَّ في انعزالِهِ ووجوبِ نَصْبِ غيرِهِ إثارةَ الفتنةِ ؛ لما لهُ مِنَ الشوكةِ ، بخلافِ القاضي .

وفي روايةِ « النوادرِ » عنِ العلماءِ الثلاثةِ[2] : أنَّهُ لا يجوزُ قضاءُ القاضي الفاسقِ .

وقالَ بعضُ المشايخِ : إذا قُلِّدَ الفاسقُ ابتداءً يصحُّ ، ولو قُلِّدَ وهو عَدْلٌ ينعزلُ بالفسقِ ؛ لأنَّ المُقلِّدَ اعتمدَ عدالتَهُ ، فلم يرضَ بقضائِهِ بدونِها[3] .

وفي « فتاوىٰ قاضيخانَ » : أجمعوا علىٰ أنَّهُ إذا ارتشىٰ لا ينفذُ قضاؤُهُ فيما ارتشىٰ ، وأنَّهُ إذا أخذَ القاضي القضاءَ بالرِّشوةِ لا يصيرُ قاضياً ، ولو قضىٰ لا ينفذُ قضاؤُهُ[4] .

* * *

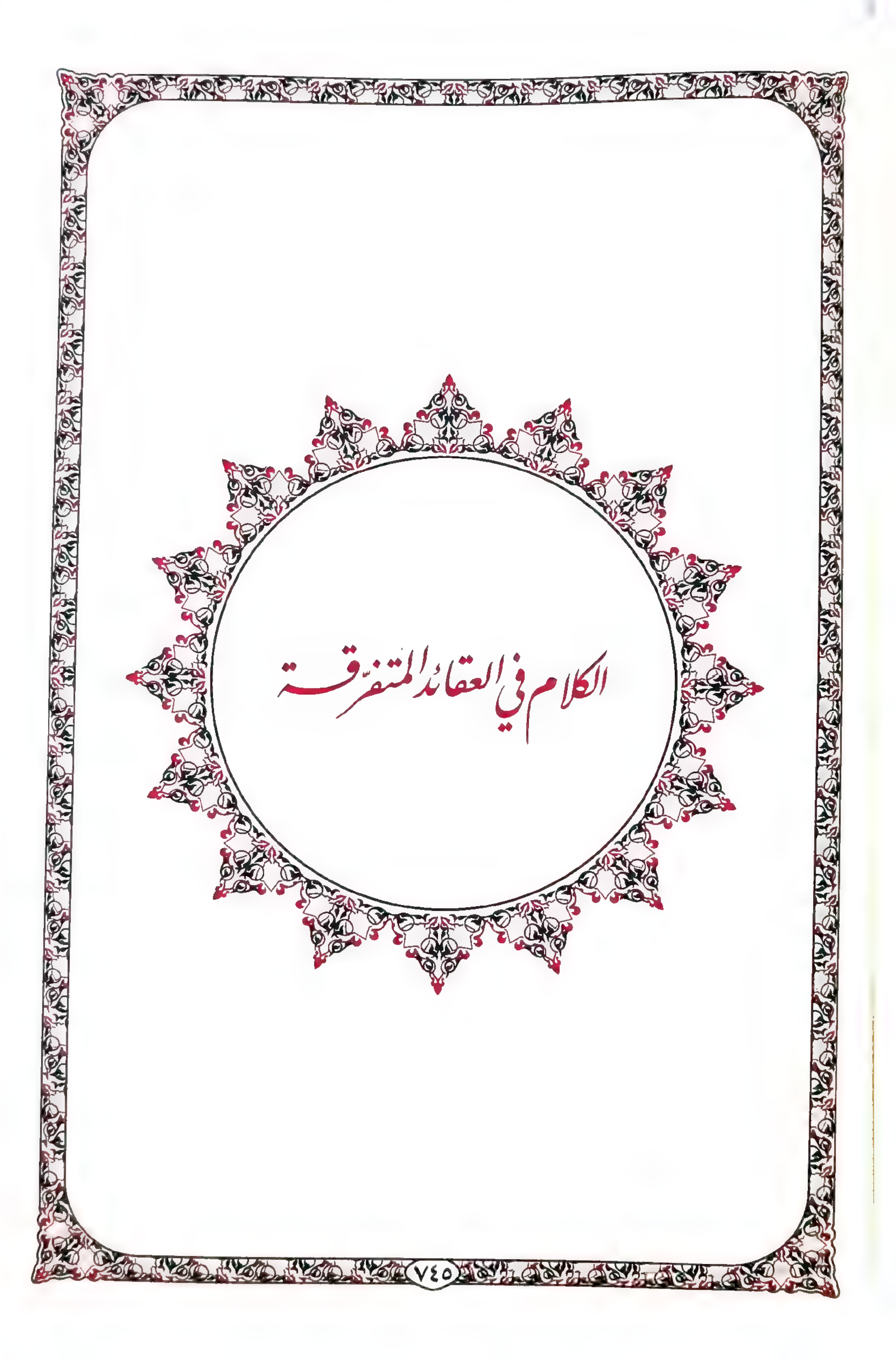
---

(١) انظر « الوسيط » لحجة الإسلام الغزالي (٧/ ٢٩٥) ، وعبارته : (أما الفسق : فالإمام الأعظم لا ينعزل بطُرْآنه ؛ إذ فيه خطر ، ويجرُّ ذلك فساداً ، أما القاضي إذا فسق وجب على الإمام عزله ، وقطع الفقهاء المعتبرون بانعزاله) ، وانظر اختيار الإمام الشافعي رحمه الله تعالىٰ في « روضة الطالبين » (٧/ ٦٤) ، وانظر « البداية » (ص٥٧) .

(٢) تسمَّى الروايات المشهورة عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ بـ (**ظاهر الرواية**) ، وغير المشهورة بـ (النوادر) ، **والعلماء الثلاثة** : الإمام أبو حنيفة ، وصاحباه : أبو يوسف ومحمد بن الحسن ، رحمهم الله تعالىٰ .

(٣) كذا في « الهداية » للإمام المرغيناني . انظر « العناية شرح الهداية » (٧/ ٢٥٥) .

(٤) انظر « المحيط البرهاني » (٨/ ٣٦) ، و« الفتاوى الهندية » (٣/ ٣١١) .


الكلام في العقائد المتفرقة

الكلام في العقائد المتفرقة

[جوازُ الصلاةِ خلفَ الفاسقِ والمُبتدِعِ]:

(وَتَجُوزُ ٱلصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ) لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ »[1] ، ولأنَّ علماءَ الأمَّةِ كانوا يصلُّونَ خلفَ الفسقةِ وأهلِ الأهواءِ والبدعِ مِنْ غيرِ نكيرٍ ، وما نُقِلَ عن بعضِ السلفِ مِنَ المنعِ عنِ الصلاةِ خلفَ المُبتدِعِ[2] . . فمحمولٌ على الكراهةِ ؛ إذْ لا كلامَ في كراهةِ الصلاةِ خلفَ الفاسقِ والمُبتدِعِ ، هـٰذا إذا لم يُؤدِّ الفسقُ أوِ البدعةُ إلىٰ حدِّ الكفرِ[3] ، وأمَّا إذا أدَّىٰ فلا كلامَ في عدمِ جوازِ الصلاةِ .

ثمَّ المعتزلةُ وإنْ جعلوا الفاسقَ غيرَ مؤمنٍ لـٰكنَّهم يُجوِّزونَ الصلاةَ خلفَهُ ؛ لما أنَّ شرطَ الإمامةِ عندَهم عدمُ الكفرِ ، لا وجودُ الإيمانِ بمعنى التصديقِ والإقرارِ والأعمالِ جميعاً .

[يُصلَّىٰ علىٰ مَنْ ماتَ على الإيمانِ وإنْ كانَ فاسقاً أو مُبتدِعاً]:

(وَيُصَلَّىٰ عَلَىٰ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ) إذا ماتَ على الإيمانِ ؛ للإجماعِ ، ولقولِهِ عليهِ

---

(١) رواه الدارقطني في « سننه » (١٧٦٨) ، والبيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٤/ ١٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) في (ب، ح) : (خلف الفاسق المبتدع) ، وقد ورد عند البخاري (١٦٦٠) أن سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما صلَّى خلف الحجَّاج الثقفي ، قال الإمام الدميري في « النجم الوهاج » (٢/ ٣٦٠) : (قال الشافعي : وكفىٰ به فاسقاً) .

(٣) فيحمل أمره عليه الصلاة والسلام بالصلاة خلف كل بر وفاجر . . على الجواز ، وعبارة العلامة الكاساني في « بدائع الصنائع » (١/ ١٥٧) : (والصحيح : أنه إن كان هوىً يكفره لا تجوز ، وإن كان لا يكفره تجوز مع الكراهة) .

الصلاةُ والسلامُ : « لا تَدعُوا ٱلصَّلاةَ عَلَىٰ مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ ٱلْقِبْلَةِ »[1] .

[تحريجةٌ : لِمَ ذكرَ المُصنِّفُ مسائلَ لا علاقةَ لها بأصولِ الدينِ ؟] :

فإنْ قيلَ : أمثالُ هـٰذهِ المسائلِ إنَّما هي مِنْ فروعِ الفقهِ ، فلا وجْهَ لإيرادِها في أصولِ الكلامِ ، وإنْ أرادَ أنَّ اعتقادَ حقِّيَّةِ ذلكَ واجبٌ ، وهـٰذا مِنَ الأصولِ . . فجميعُ مسائلِ الفقهِ كذلكَ !

قلنا : إنَّهُ لمَّا فرغَ مِنْ مقاصدِ علمِ الكلامِ ؛ مِنْ مباحثِ الذاتِ والصفاتِ والأفعالِ والمعادِ والنبوَّةِ والإمامةِ علىٰ قانونِ أهلِ الإسلامِ وطريقِ السنةِ والجماعةِ . . حاولَ التنبيهَ علىٰ نُبَذٍ مِنَ المسائلِ التي يتميَّزُ بها أهلُ السنةِ عن غيرِهم[2] ؛ ممَّا خالفَ فيهِ المعتزلةُ أوِ الشيعةُ أوِ الفلاسفةُ أوِ الملاحدةُ أو غيرُهم مِنْ أهلِ البدعِ والأهواءِ ، سواءٌ كانَتْ تلكَ المسائلُ مِنْ فروعِ الفقهِ أو غيرِها مِنَ الجزئياتِ المُتعلِّقةِ بالعقائدِ .

(وَيُكَفُّ عَنْ ذِكْرِ ٱلصَّحَابَةِ إلا بِخَيْرٍ) لما وردَ في الأحاديثِ الصحيحةِ في مناقبِهم ووجوبِ الكفِّ عنِ الطعنِ فيهم ؛ لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « لا تَسُبُّوا أَصْحَابِي ؛ فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَباً . . مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلا نَصِيفَهُ »[3] .

ولقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « أَكْرِمُوا أَصْحَابِي ؛ فَإِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ . . . » الحديثَ[4] .

---

(١) روى البيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٤/ ١٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً ـ وقد تقدم بعضه قريباً ـ : « وصلُّوا علىٰ كلِّ برٍّ وفاجرٍ » ، ويؤكِّد هـٰذا إجماع الأمة .

(٢) النُّبَذُ : جمع نُبْذة ؛ وهي القطعة ، والمراد التقليل .

(٣) رواه البخاري (٣٦٧٣) ، ومسلم (٢٥٤١) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، قال الحافظ القسطلاني في « إرشاد الساري » (٦/ ٩٤) : (شاملٌ لمن لابس الفتن منهم وغيرهم ؛ لأنهم مجتهدون في تلك الحروب متأوِّلون ، فسبُّهم حرام من محرمات الفواحش ، ومذهب الجمهور : أن من سبَّهم يعزَّر ولا يقتل) .

(٤) رواه النسائي في « السنن الكبرىٰ » (٩١٧٨) ، وعبد بن حميد في « مسنده » كما في =

ولقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱللَّهَ ٱللَّهَ فِي أَصْحَابِي ، ٱللَّهَ ٱللَّهَ فِي أَصْحَابِي ، لا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضاً مِنْ بَعْدِي ؛ فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي ، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى ٱللَّهَ ، وَمَنْ آذَى ٱللَّهَ فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ »[١] .

ثم في مناقبِ كلٍّ مِنْ أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ وعليٍّ والحسنِ والحسينِ وغيرِهم مِنْ أكابرِ الصحابةِ . . أحاديثُ صحيحةٌ[٢] .

[حُكْمُ سابِّ الصحابةِ رضوانُ اللهِ عليهم] :

وما وقعَ بينَهم مِنَ المُنازَعاتِ والمُحارَباتِ فلهُ محاملُ وتأويلاتٌ[٣] ، فسبُّهم والطعنُ فيهم : إنْ كانَ ممَّا يُخالِفُ الأدلَّةَ القطعيَّةَ فكفرٌ ؛ كقذفِ عائشةَ رضيَ اللهُ عنها ، وإلا فبدعةٌ وفسقٌ .

وبالجملةِ : لم يُنقَلْ عنِ السلفِ المُجتهدِينَ والعلماءِ الصالحينَ جوازُ اللعنِ على معاويةَ وأضرابِهِ ؛ لأنَّ غايةَ أمرِهِمُ البغيُ والخروجُ على الإمامِ ، وهو لا يُوجِبُ اللعنَ[٤] ، وإنَّما اختلفوا في يزيدَ بنِ معاويةَ ؛ حتى ذكرَ في « الخلاصةِ »

= « المنتخب » للكشي (٢٣) من حديث سيدنا الفاروق عمر رضي الله عنه ، وقوله : (فإنهم خياركم) ليس عند النسائي ، والخطاب للأمة جمعاء .

(١) رواه الترمذي (٣٨٦٢) من حديث سيدنا عبد الله بن مغفَّل رضي الله عنهما ، وفيه أنه صلى الله عليه وسلم جعل محبتهم وبغضهم علامةً على محبته أو بغضه والعياذ بالله تعالى .

(٢) وكتابُ « الرياض النضرة في مناقب العشرة » للعلامة محب الدين الطبري . . حافلٌ بها .

(٣) والمجمل : أنهم كانوا يطلبون الحق ، ولكن يصيب بعضهم في الاجتهاد ويخطئ بعضهم ، والمخطئ في الاجتهاد غير مؤاخذ ، بل مأجور ، وهٰكذا جرت عادة السلف الصالحين بحمل أفعال الصحابة على مقاصد صحيحة . « فرهاوي » (ص٦٩٧) .

(٤) وحسبك هنا ما رواه الدينوري المالكي في « المجالسة » (١٩٦٥) ، وأبو نعيم في « الحلية » (٩/ ١١٤) عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى وقد سُئِلَ : ما تقول في أهل صفين ؟ قال : تلك دماء طهَّرَ الله يدي منها ، فلا أحبُّ أن أخضبَ لساني فيها .

قال جلَّ من قائل معلِّماً ومؤدِّباً ومربِّياً : ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الحشر : ١٠] .

وغيرِه[1] : أنَّهُ لا ينبغي اللعنُ عليهِ ولا على الحجَّاجِ ؛ لأنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ نهىٰ عن لعنِ المُصلِّينَ ومَنْ كانَ مِنْ أهلِ القبلةِ[2] ، وما نُقِلَ مِنْ لعنِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ لبعضٍ مِنْ أهلِ القبلةِ . . فلما أنَّهُ يعلمُ مِنْ أحوالِ الناسِ ما لا يعلمُهُ غيرُهُ[3] .

وبعضُهم أطلقَ اللعنَ عليهِ ؛ لما أنَّهُ كفرَ حينَ أمرَ بقتلِ الحسينِ رضيَ اللهُ عنهُ ، واتَّفقوا علىٰ جوازِ اللعنِ علىٰ مَنْ قتلَهُ أو أمرَ بهِ ، أو أجازَهُ ورضيَ بهِ[4] .

والحقُّ : أنَّ رضاءَ يزيدَ بقتلِ الحسينِ رضيَ اللهُ عنهُ، واستبشارَهُ بذلكَ ، وإهانتَهُ أهلَ بيتِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ . . ممَّا تواترَ معناهُ وإنْ كانَتْ تفاصيلُهُ آحاداً[5] ،

---

(١) انظر « خلاصة الفتاوىٰ » لطاهر بن عبد الرشيد البخاري الحنفي (٤/ ٣٩٠) ، ثم نقل عن الشيخ الإمام الزاهد قوام الدين الصفاري أنه لا بأس باللعن علىٰ يزيد .
وسبب الخلاف في يزيد دون غيره هنا : أن قوماً رأوا كفره بشيءٍ رُوِيَ عنه وصحَّ عندهم ، لا لقتله سيدنا الحسين رضي الله عنه ؛ إذ لو فرضنا قاتلاً لسيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه عمداً . . لم يقل أهل السنة بكفره ، كذا قال الإمام المتولِّي في « المغني » (ص٦٥) ، ورأىٰ آخرون فسقه وفجوره بأفعالٍ رويت عنه واشتهرت ، وآخرون عمدوا جهلاً منهم إلى القول بزهده وفضله ، وسيأتي تفصيل ذلك .

(٢) ورد هـٰذا في أخبار كثيرة عنه عليه الصلاة والسلام ؛ منها : ما رواه البخاري (٦١٠٥) ، ومسلم (١١٠) من حديث سيدنا ثابت بن الضحاك رضي الله عنه مرفوعاً ضمن حديث : « لعْنُ المؤمنِ كقتلِهِ » .

(٣) فقد كان صلى الله عليه وسلم يدعو علىٰ صفوان بن أمية ، وسهيل بن عمرو ، والحارث بن هشام ، كذا عند البخاري (٤٠٧٠) ، فنزل قوله سبحانه : ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ [آل عمران : ١٢٨] ، وآل أمر هـٰؤلاء إلى الإيمان رضي الله عنهم ، فعلمنا أنه صلى الله عليه وسلم إن لعن بعد ذلك أحداً فإنما ذلك بوحي من عند الله تعالىٰ .

(٤) أما قتل غير نبيٍّ فلا يُعدُّ كفراً إلا إن استحلَّهُ ، وأما جواز اللعن علىٰ من قتله أو أمر به . . فصحيحٌ بشرط تقييدِهِ بأن يموت بغير توبة ، وكذا القول فيمن أجازه أو رضي به ، والقول بمنع التوبة عن هـٰذه الأصناف . . جهلٌ بالشريعة .

(٥) وعبارته في « شرح المقاصد » (٢/ ٣٠٧) : (هو من الظهور بحيث لا مجال للإخفاء ، ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء؛ إذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء، ويبكي له من في الأرض والسماء ، وتنهدُّ منه الجبال وتنشق الصخور ، ويبقىٰ سوء عمله علىٰ كرِّ الشهور ومرِّ الدهور) . =

فنحنُ لا نتوقَّفُ في شأنِهِ ، بل في إيمانِهِ ، لعنةُ اللهِ عليهِ وعلىٰ أنصارِهِ وأعوانِهِ[1] .

= وإن نُوزع في التواتر المعنوي لهٰذه الأخبار . . فلا سبيلَ إلى النزاع في سوء أخلاقه وأفعاله ؛ حتىٰ مثَّل الحنفية بسلطان السوء المهدور الشهادة به ، كذا في « البحر الرائق » (٧/ ٩٦) ، ولهٰذه المعاني اتَّفق أهل الجرح والتعديل على القدح في عدالته ؛ فقال الحافظ الذهبي في « ميزان الاعتدال » (٤/ ٤٤٠) : (**مقدوح في عدالته** ، ليس بأهل أن يُروىٰ عنه ، وقال أحمد بن حنبل : **لا ينبغي أن يروىٰ عنه**) ، وذكر الحافظ ابن حجر سوء أفعاله في « تهذيب التهذيب » (٤/ ٤٢٩) ، ثم قال : (وكان هلاكه في نصف ربيع الأول سنة أربع وستين ولم يكمل الأربعين ، وأخباره مستوفاة في « تاريخ دمشق » ، **وليس له رواية تعتمد** ، وقال يحيى بن عبد الملك بن أبي غَنْيَة أحد الثقات : حدثنا نوفل بن أبي عقرب ـ ثقةٌ ـ قال : كنت عند عمر بن عبد العزيز ، فذكر رجل يزيد بن معاوية فقال : أمير المؤمنين يزيد ، فقال عمر : تقول : **أمير المؤمنين يزيد ؟! وأمر به فضُرِبَ عشرين سوطاً**) ، وناهيك بعمر بن عبد العزيز رجلاً وَرِعاً صَيِّن الدين عفَّ اللسان !

أما ما يذكره بعض الجهلة من كونه من أهل الزهادة ؛ لذكره في كتاب « الزهد » للإمام أحمد . . فلا التفاتَ إليه ؛ إذ الإمام أحمد لم يذكره بين الزاهدين ، بل روىٰ عنه (٢١٤٢) قوله : (إن الدنيا جعلت قليلاً ، فما بقي منها إلا قليل من قليل) ، ثم روىٰ فيه (٧٦١) : **أنه خطب إلىٰ سيدنا أبي الدرداء رضي الله عنه فردَّه** ، وأيضاً غفل عن ذم الإمام أحمد تصريحاً له ، وإنما هٰذا من بقية حشوية الحنابلة ؛ حيث قال الإمام ابن الجوزي في « دفع شبه التشبيه » (ص٩) : (ثم **زيَّنتم مذهبكم أيضاً بالعصبية ليزيد بن معاوية** ، وقد علمتم أن صاحب المذهب أجاز لعنته) .

(١) وهٰذا من العلامة الشارح مبني كما ذكر علىٰ تكفير يزيد ؛ حيث قال : (بل في إيمانه) ، وإليه ذهب العلامة إلكيا الهراسي من الشافعية أيضاً ، والعلامة ابن عقيل من الحنابلة ، وقال العلامة الشارح مؤكِّداً لما ذهب إليه هنا في « شرح المقاصد » (٢/ ٣٠٧) : (فلعنة الله علىٰ من باشر أو رضي أو سعىٰ ، ولعذاب الآخرة أشد وأبقىٰ . . .) إلىٰ أن قال : (وإلا فمن يخفىٰ عليه الجواز والاستحقاق ؟!) يعني : اللعن .

وقد ذهب جمهور أهل السنة إلى القول بفسق يزيد مع الجهل بما خُتم له ، فأحجموا عن لعنه ، وقالوا : (الاشتغال بذكر الله أولىٰ ، فإن لم يكن ففي السكوت سلامة) ، كذا قال حجة الإسلام **الغزالي في « إحيائه » (٥/ ٤٥١)** ، مع اتفاقهم أن مثله لا يُوالىٰ ، **فهم يتنزَّهون عن لعنه ، مع تقبيح فعله ، وذهب قوم إلى التوقف** ، وتفويض أمره إلى الله العالم بالخفيات ، **فلا مدح ولا ذم** ، والله سبحانه وتعالىٰ أعلم .

روى الإمام أحمد في « المسند » (٥/ ٧٠) أن جرموزاً الهُجَيمي قال : قلت : يا رسول الله ؛ أوصني ، قال : « **أوصيكَ ألا تكونَ لعَّاناً** » ، وصيغة المبالغة هنا لمبالغة النفي كما لا يخفىٰ .

(وَيُشْهَدُ بِٱلْجَنَّةِ لِلْعَشَرَةِ ٱلْمُبَشَّرَةِ ٱلَّذِينَ بَشَّرَهُمُ ٱلنَّبِيُّ عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ) حيثُ قالَ : « أَبُو بَكْرٍ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَعُمَرُ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَعُثْمَانُ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَعَلِيٌّ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَطَلْحَةُ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَٱلزُّبَيْرُ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَعَبْدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ بْنُ عَوْفٍ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَسَعْدُ ابْنُ أَبِي وَقَّاصٍ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَسَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ ٱلْجَرَّاحِ فِي ٱلْجَنَّةِ »[١] .

وكذا يُشهَدُ بالجنَّةِ لفاطمةَ والحسنِ والحسينِ رضيَ اللهُ عنهم ؛ لما رُوِيَ في الحديثِ الصحيحِ : أنَّ فاطمةَ سيِّدةُ نساءِ أهلِ الجنَّةِ[٢] ، وأنَّ الحسنَ والحسينَ سيِّدا شبابِ أهلِ الجنَّةِ[٣] .

وسائرُ الصحابةِ لا يُذكَرونَ إلا بخيرٍ ، ويُرجَىٰ لهم أكثرُ ممَّا يُرجىٰ لغيرِهم مِنَ المؤمنينَ[٤] ، ولا يُشهَدُ بالجنَّةِ أوِ النارِ لأحدٍ بعينِهِ[٥] ، بل يُشهَدُ بأنَّ المؤمنينَ مِنْ أهلِ الجنَّةِ ، والكافرينَ مِنْ أهلِ النارِ .

---

(١) رواه أبو داود (٤٦٤٩) ، والترمذي (٣٧٤٧) ، والنسائي في « السنن الكبرىٰ » (٨١٥٣) من حديث سيدنا سعيد بن زيد رضي الله عنه .

(٢) رواه البخاري (٣٦٢٤) ، ومسلم (٢٤٥٠) من حديث السيدة فاطمة رضي الله عنها .

(٣) رواه الترمذي (٣٧٦٨) ، والنسائي في « السنن الكبرىٰ » (٨٤٧٢) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

(٤) بل جاءت البشارة القطعية لكل من أنفق وقاتل في قوله تعالىٰ : ﴿ لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَـٰتَلَ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَـٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الحديد : ١٠] ، وروى الترمذي (٣٨٥٨) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه مرفوعاً : « لا تمسُّ النارُ مسلماً رآني أو رأىٰ من رآني » ، وانظر « النبراس » (ص٧٠٤) .

(٥) قال العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٧٢٨) : (**ليس كما قال ، بل نشهد بالجنة** لغير من ذكر من الصحابة بأعيانهم ، وردت فيهم أحاديث صحيحة ؛ كعبد الله بن عمرو بن حرام وغيره ممن استشهد بأُحُد وهم سبعون ، وتنزلت فيهم : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [آل عمران : ١٦٩] ، وكذا أهل بئر معونة الذين يُسمَّون القرّاء وهم أيضاً سبعون رجلاً ، وكذا جعفر بن أبي طالب ، وزيد بن حارثة ، وعبد الله بن رواحة ، وأمثالهم من الصحابة ، رضي الله عنهم وعنَّا بهم وحشرنا معهم ، **منهم في الصحيح** : عبد الله بن سلام ، وثابت بن قيس بن شماس ، وجعفر بن أبي طالب الطيار ـ سابقٌ ذكرُهُ ـ ، =

[المسحُ على الخفَّين مِنْ علاماتِ أهلِ السنةِ]:

(وَيُرَى ٱلْمَسْحُ عَلَى ٱلْخُفَّيْنِ فِي ٱلسَّفَرِ وَٱلْحَضَرِ) لأنَّهُ وإنْ كانَ زيادةً على الكتابِ لكنَّهُ بالخبرِ المشهورِ[1] .

وسُئِلَ عليُّ بنُ أبي طالبٍ رضيَ اللهُ عنهُ عنِ المسحِ على الخفَّينِ ، فقالَ : جعلَ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ مدَّتَهُ ثلاثةَ أيامٍ ولياليَهُنَّ للمسافرِ ، ويوماً وليلةً للمقيمِ[2] .

وروىٰ أبو بكرةَ عن رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : أنَّهُ رَخَّصَ للمسافرِ ثلاثةَ أيامٍ ولياليَهُنَّ ، وللمقيمِ يوماً وليلةً ؛ إذا تطهَّرَ فلَبِسَ خُفَّيْهِ .. أنْ يمسحَ عليهما[3] .

وقالَ الحسنُ البصريُّ : (أدركتُ سبعينَ نفراً مِنَ الصحابةِ رضيَ اللهُ عنهم يرَونَ المسحَ على الخفَّينِ)[4] .

= وسعد بن معاذ ، وخديجة ، وعكاشة ، وأهل بئر معونة ، وإبراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ أن له مرضعاً في الجنة ، والغلام اليهودي الذي كان يخدم النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم عند موته، فقال : « الحمدُ للهِ الذي أنقذَهُ بي مِنَ النارِ » ، وعائشة رضي الله تعالىٰ عنها ، وحارثة بن الربيع الأنصاري ، وأبو عامر الأشعري ، وأبو موسى الأشعري ، وامرأة كانت تُصرع وتكشَّف ، والرميصاء امرأة أبي طلحة ، وبلال ، وعمير بن الحمام ، وعبدٌ أسودُ) .
ثم ذكر تخريج الأحاديث تفصيلاً ، ثم قال : (وأهل بدر كلهم ؛ وهم ثلاث مئة وبضعة عشر ، وأهل الحديبية الذين بايعوا تحت الشجرة ؛ وهم ألف وأربع مئة .. من أهل الجنة ، **جاءت بهم الأحاديث الصحيحة ، ونصَّ عليهم العلماء** ؛ منهم صاحب « المواقف » في آخر كتابه) ، **والمفهوم من كلامهم** : أن هـٰؤلاء المذكورين نقطعُ لهم بدخول الجنة دون أدنىٰ عقاب ، لا بمعنىٰ دخولها بعد حساب وعتاب وعقاب .

(1) والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جائز بإجماع الأصوليين . « فرهاري » (ص٧٠٤) .

(2) رواه مسلم (٢٧٦) .

(3) رواه ابن خزيمة في « صحيحه » (١٩٢) ، والدارقطني في « سننه » (٧٨٢) ، وفي غير (هـ، ح) : (بكر) بدل (بكرة) ، **وأبو بكرة** : هو سيدنا نُفيع بن الحارث رضي الله عنه .

(4) كذا في « التمهيد » لابن عبد البر (١١/ ١٣٧) .

ولهـٰذا قالَ أبو حنيفةَ رحمَهُ اللهُ : (ما قلتُ بالمسحِ على الخفَّينِ حتىٰ جاءَني فيهِ مثلُ ضوءِ النهارِ)[1] .

وقالَ الكرخيُّ : (أخافُ الكفرَ علىٰ مَنْ لا يرى المسحَ على الخفَّينِ ؛ لأنَّ الآثارَ التي جاءَتْ فيهِ في حيِّزِ التواترِ)[2] .

وبالجملة : مَنْ لا يرى المسحَ على الخفَّينِ فهو مِنْ أهلِ البدعةِ ؛ حتىٰ سُئِلَ أنسُ بنُ مالكٍ رضيَ اللهُ عنهُ عنِ السنةِ والجماعةِ ؛ فقالَ : (أنْ تُحِبَّ الشيخينِ ، ولا تطعُنَ في الخَتَنَينِ ، وتمسحَ على الخفَّينِ)[3] .

[حِلُّ نبيذِ الجِرارِ]:

(وَلا يَحْرُمُ نَبِيذُ ٱلْجَرِّ)[4] وهو أنْ يُنبَذَ تمرٌ أو زبيبٌ في الماءِ ، فيُجعلَ في إناءٍ مِنَ الخزفِ ، فيحدث فيهِ لَذْعٌ كما للفُقَّاعِ[5] ، فكأنَّهُ نُهِيَ عن ذلكَ في بَدْءِ الإسلامِ لمَّا كانَتِ الجِرارُ أوانيَ الخمورِ ، ثم نُسِخَ ، فعدمُ تحريمِهِ مِنْ قواعدِ أهلِ السنَّةِ ، خلافاً للروافضِ .

وهـٰذا بخلافِ ما إذا اشتدَّ وصارَ مُسكِراً ؛ فإنَّ القولَ بحرمةِ قليلِهِ وكثيرِهِ ممَّا ذهبَ إليهِ كثيرٌ مِنْ أهلِ السنةِ .

---

(١) انظر « بدائع الصنائع » (٧/١) .

(٢) انظر « بدائع الصنائع » (٧/١) ، و« نظم المتناثر » (٣٢) ، ولم يستيقن بتواترها ، فلم يجزم بالكفر . « فرهاري » (ص٧٠٦) ، قال الحافظ القسطلاني في « إرشاد الساري » (٢٧٨/١) : (وقد صرَّح جمع من الحفاظ بتواتره ، وجمع بعضهم رواته ، فجاوزوا الثمانين ، منهم العشرة المبشرة) .

(٣) القول في « بدائع الصنائع » (٧/١) من قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ .

(٤) **الجَرُّ** : جمع جرَّة من الخزف والمدر ، والنهْيُ عن نبيذ الجَرِّ رواه مسلم (١٩٩٧) من حديث سيدنا ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم .

(٥) **الفُقَّاع** : شراب يُتَّخذ من الحبوب ؛ كالحنطة والشعير والذرة .

(وَلا يَبْلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ ٱلْأَنْبِيَاءِ) لأنَّ الأنبياءَ معصومونَ ، مأمونونَ عن خوفِ الخاتمةِ ، مُكرَمونَ بالوحْيِ ومشاهدةِ المَلَكِ[1] ، مأمورونَ بتبليغِ الأحكامِ وإرشادِ الأنامِ ، بعدَ الاتِّصافِ بكمالاتِ الأولياءِ ، فما نُقِلَ عن بعضِ الكراميَّةِ مِنْ جوازِ كونِ الوليِّ أفضلَ مِنَ النبيِّ . . كفرٌ وضلالٌ[2] .

نعم ؛ قد يقعُ تردُّدٌ في أنَّ مرتبةَ النبوَّةِ أفضلُ أم مرتبةَ الولايةِ ، بعدَ القطعِ بأنَّ النبيَّ مُتَّصِفٌ بالمرتبتينِ ، وأنَّهُ أفضلُ مِنَ الوليِّ الذي ليسَ بنبيٍّ[3] .

(وَلا يَصِلُ ٱلْعَبْدُ) ما دامَ عاقلاً بالغاً (إِلَىٰ حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ ٱلْأَمْرُ وَٱلنَّهْيُ) لعمومِ الخطاباتِ الواردةِ في التكاليفِ ، وإجماعِ المُجتهدِينَ علىٰ ذلكَ[4] .

[لا يسقطُ التكليفُ ما بقيَتْ شروطُهُ] :

وذهبَ بعضُ المُباحيِّينَ[5] : إلىٰ أنَّ العبدَ إذا بلغَ غايةَ المحبَّةِ ، وصفا قلبُهُ ، واختارَ الإيمانَ على الكفرِ مِنْ غيرِ نفاقٍ . . سقطَ عنهُ الأمرُ والنهْيُ ، ولا يُدخِلُهُ اللهُ تعالى النارَ بارتكابِ الكبائرِ ، وبعضُهم : إلىٰ أنَّهُ يسقطُ عنهُ العباداتُ الظاهرةُ ، وتكونُ عبادتُهُ التفكُّرَ ، وهـٰذا كفرٌ وضلالٌ[6] ؛ فإنَّ أكملَ الناسِ في المحبةِ والإيمانِ

---

(١) يعني : ملك الوحي سيدنا جبريل عليه السلام ، يرونه علىٰ صورته التي هو عليها وفي غيرها ، وليس في هـٰذا منعُ رؤيته عليه السلام لغير الأنبياء .

(٢) انظر « شرح المقاصد » (٢/٢٠٥) .

(٣) وعليه : فولاية النبي أفضل من نبوته عند من يقول بتفضيل الولاية ، وانظر « شرح المقاصد » (٢/٢٠٥) .

(٤) خصَّ المجتهدين ؛ إشارة إلىٰ أن المعتبر هو إجماعهم . « فرهاري » (ص٧١٠) .

(٥) جمع مُباحيٍّ ؛ منسوب إلى المباح ؛ وهم قوم أباحوا المحرمات من الخمر والزنا . « فرهاري » (ص٧١١) .

(٦) انظر « فيصل التفرقة » (ص٨٦) ، وقال : (فهـٰذا ممن لا أشكُّ في وجوب قتله ، وإن كان في الحكم بخلوده في النار نظر ، وقتل هـٰذا أفضل من قتل مئة كافر ؛ إذ ضرره في الدين أعظم ، وينفتح به باب من الإباحة لا ينسدُّ) .

همُ الأنبياءُ خصوصاً حبيبَ اللهِ تعالىٰ ، معَ أنَّ التكاليفَ في حقِّهم أتمُّ وأكملُ[1] .

وأمّا قولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « إِذَا أَحَبَّ ٱللهُ عَبْداً لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ »[2] . . فمعناهُ : أنَّهُ عصمَهُ مِنَ الذنوبِ ، فلم يلحقْهُ ضررُها .

[النصوصُ الشرعيّةُ علىٰ ظواهرِها ما لم يأتِ صارفٌ] :

(وَٱلنُّصُوصُ) مِنَ الكتابِ والسنةِ (تُحْمَلُ عَلَىٰ ظَوَاهِرِهَا) ما لم يصرفْ عنها دليلٌ قطعيٌّ ؛ كما في الآياتِ التي تُشعِرُ ظواهرُها بالجهةِ والجسميَّةِ ونحوِ ذلكَ[3] .

[تحريجةٌ : هـٰذهِ الآياتُ مِنَ المُتشابهِ ، لا مِنَ النصِّ] :

لا يُقالُ : هـٰذهِ ليسَتْ مِنَ النصِّ ، بل مِنَ المُتشابهِ .

لأنّا نقولُ : المرادُ بالنصِّ ها هنا : ليسَ ما يُقابِلُ الظاهرَ والمُفسَّرَ والمُحكَمَ ، بل ما يعمُّ أقسامَ النظمِ علىٰ ما هو المُتعارَفُ[4] .

(وَٱلْعُدُولُ عَنْهَا) أي : عنِ الظواهرِ (إِلَىٰ مَعَانٍ يَدَّعِيهَا أَهْلُ ٱلْبَاطِنِ) وهمُ

---

(١) وقد خوطب سيدنا عيسىٰ علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام كما حكاه المولىٰ سبحانه : ﴿ وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴾ [مريم : ٣١] ، وكلتاهما من العبادات الظاهرة .

(٢) رواه القشيري في « رسالته » (ص٢٩٥) ، ومن طريقه ابن النجار في « ذيل تاريخ بغداد » (١٨/ ٥٥ـ٥٦) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه .

(٣) ولهـٰذا قال الإمام السنوسي في « شرح الكبرىٰ » (ص ١٧٨) وهو يفنِّد قول من يدعي الأخذ بالكتاب والسنة من غير تأمُّل : (وأيضاً : فقد وقعت فيهما ظواهرُ مَنِ اعتقدها علىٰ ظاهرها . . كفر وابتدع ، ولا يُحسِنُ تأويلَها إلا الراسخُ في علوم النظر ، المرتاض في علمي اللسان والبلاغة) .

(٤) هـٰذا السؤال وجوابه يستدعيان معرفة تقسيم اللفظ إلىٰ محكم ومفسر ونصٍّ وظاهر ، ومقابلاتها ، وهو مفصل في أصول الحنفية ، وحاصله : أن اللفظ إذا ظهر المراد منه : فإن لم يحتمل النسخ فمحكم ، وإلا فإن لم يحتمل التأويل فمفسَّر ، وإلا فإن سيق لأجل ذلك المراد فنصٌّ ، وإلا فظاهر ، وإذا خفي المراد منه : فإن خفي لعارض فخفي ، أو لنفسه وأُدرِك عقلاً فمشكل ، أو نقلاً فمجمل ، أو لم يُدرَك أصلاً فمتشابه . « زكريا الأنصاري » (ص٥٨٩) .

الملاحدةُ ، وسُمُّوا الباطنيةَ ؛ لادِّعائِهم أنَّ النصوصَ ليسَتْ علىٰ ظواهرِها بل لها معانٍ باطنةٌ لا يعرفُها إلا المُعلِّمُ[1] ، وقصدُهم بذلكَ نفيُ الشريعةِ بالكليَّةِ .

(إِلْحَادٌ) أي : ميلٌ وعدولٌ عنِ الإسلامِ ، واتِّصالٌ والتصاقٌ (بِكُفرٍ) لكونهِ تكذيباً للنبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ فيما عُلِمَ مجيئُهُ بهِ بالضرورةِ .

[التأصيلُ للتفسيرِ الإشاريِّ] :

وأمّا ما يذهبُ إليهِ بعضُ المُحقِّقينَ[2] : مِنْ أنَّ النصوصَ علىٰ ظواهرِها ، ومعَ ذلكَ ففيها إشاراتٌ خفيَّةٌ إلىٰ دقائقَ تنكشفُ علىٰ أربابِ السلوكِ يمكنُ التطبيقُ بينَها وبينَ الظواهرِ المُرادَةِ . . فهو مِنْ كمالِ الإيمانِ ، ومحضِ العرفانِ[3] .

(وَرَدُّ ٱلنُّصُوصِ) بأنْ ينكرَ الأحكامَ التي دلَّتْ عليها النصوصُ القطعيَّةُ مِنَ الكتابِ والسنَّةِ ؛ كحشرِ الأجسادِ مثلاً . . (كُفْرٌ) لكونهِ تكذيباً صريحاً للهِ تعالىٰ ورسولِهِ ؛ فمَنْ قذفَ عائشةَ رضيَ اللهُ عنها بالزنا . . كفرَ[4] .

(وَٱسْتِحْلَالُ ٱلْمَعْصِيَةِ) صغيرةً كانَتْ أو كبيرةً (كُفْرٌ) إذا ثبتَ كونُها معصيةً

---

(١) ولهـٰذا سُمُّوا أيضاً بالتعليمية ، وقد ردَّ عليهم حجة الإسلام في كُتُب كثيرة ؛ **منها** : « القسطاس المستقيم » ، و« المنقذ من الضلال » ، و« المستظهري » المعروف بـ« فضائح الباطنية » .

(٢) كالإمام القشيري في كتابه « لطائف الإشارات » .

(٣) قال حجة الإسلام الغزالي في « إحياء علوم الدين » (١/ ١٨٣) عند شرحه لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تدخلُ الملائكةُ بيتاً فيهِ كلبٌ » ، قال : (**ولست أقول** : المراد بلفظ البيت هو القلب ، وبالكلب هو الغضب والصفاتُ المذمومة ، **ولـٰكني أقول** : هو تنبيهٌ عليه ، **وفرقٌ بين تغيير الظواهر إلى البواطن ، وبين التنبُّهِ للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر** ، ففارق الباطنية بهـٰذه الدقيقة ؛ فإن هـٰذا طريق الاعتبار ، وهو مسلك العلماء والأبرار ؛ إذ معنى **الاعتبار** : أن تعبرَ مما ذُكِرَ إلىٰ غيره ، فلا تقتصرَ عليه) .

(٤) لإنكاره ما عُلِمَ من الدين بالضرورة ؛ وهو آياتُ براءتها رضي الله عنها المنزلةُ في سورة (النور) ، ولذلك لا يكفَّر بقذف غيرها من أزواجه صلى الله عليه وسلم ورضي الله تعالىٰ عنهن جميعاً ، بل فعله هـٰذا من أفسق الفسق والعياذ بالله تعالىٰ .

بدليلٍ قطعيٍّ[1] ، وقد عُلِمَ ذلكَ فيما سبقَ[2] .

(وَٱلِاسْتِهَانَةُ بِهَا كُفْرٌ[3] ، وَٱلِاسْتِهْزَاءُ عَلَى ٱلشَّرِيعَةِ كُفْرٌ) لأنَّ ذلكَ مِنْ أماراتِ التكذيبِ .

[ذكرُ مسائلَ في التكفيرِ]:

وعلىٰ هـٰذهِ الأصولِ يتفرَّعُ ما ذُكِرَ في الفتاوىٰ : مِنْ أنَّهُ إذا اعتقدَ الحرامَ حلالاً[4] : فإنْ كانَ حرمتُهُ لعينِهِ ، وقد ثبتَ بدليلٍ قطعيٍّ . . يكفرْ ، وإلا فلا ؛ بأنْ يكونَ حرمتُهُ لغيرِهِ ، أو ثبتَ بدليلٍ ظنيٍّ[5] .

وبعضُهم لم يُفرِّقْ بينَ الحرامِ لعينِهِ ولغيرِهِ[6] ؛ فقالَ : مَنِ استحلَّ حراماً قد عُلِمَ في دينِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ تحريمُهُ[7] ؛ كنكاحِ ذوي المحارمِ ، أو شربِ الخمرِ ، أو أكلِ ميتةٍ أو دمٍ أو خنزيرٍ مِنْ غيرِ ضرورةٍ . . فكافرٌ[8] .

وفعلُ هـٰذهِ الأشياءِ بدونِ الاستحلالِ فسقٌ .

---

(1) هو الكتاب والسنة المتواترة . « فرهاري » (ص715) .

(2) عند قوله : (والاستحلال كفر) ، وقد تقدم (ص 266) .

(3) أي : بالمعصية ؛ فهي أقرب مذكور ، أو بالنصوص الشرعية ، فيكون ما بعدها كالتفريع والتعليل .

(4) أو اعتقد الحلال حراماً أيضاً ، كما في « لسان الحكام » لابن الشحنة (ص415) .

(5) **فمثال الحرام لعينه** : الزنا وقتل النفس بغير حق ، **والحرام لغيره** : كأكل المغصوب والمسروق، **وما ثبت بدليل ظني** : كحرمة أكل الخصية والغُدَّة ونحوهما من المذكاة عند الحنفية .

(6) هـٰذا هو الموافق لمذهب الشافعي ، وهو الأصوب والمناسب لما تفرَّع عنه . « ملا أحمد » (1/ 204) .

(7) أي : بالضرورة والقطع ، بخلاف ما لا يعرفه إلا الخواص ؛ فإنه لا يكفر مستحلُّهُ . « ملا أحمد » (1/ 204) .

(8) نقل العلامة المحقق ابن عابدين في « حاشيته » (2/ 292) عن أحد مُحشِّي « شرح العقائد » وهو ابن الغرس . . قولَه : (**وهو التحقيق، وفائدة الخلاف تظهر** : في أكل مال الغير ظلماً ؛ فإنه يكفر مستحلُّهُ علىٰ أحد القولين) ، ثم قال : (**وحاصله** : أن شرط الكفر على القول الأول : شيئان : قطعية الدليل ، وكونه حراماً لعينه ، **وعلى الثاني** : يشترط الشرط الأول فقط) .

وَمَنِ استحلَّ شربَ النبيذِ إلىٰ سُكْرٍ . . كفرَ[1] ، أمَّا لو قالَ لحرامٍ : (هـٰذا حلالٌ) لترويجِ السلعةِ ، أو بحكمِ الجهلِ . . لا يكفرُ[2] .

ولو تمنَّىٰ ألا يكونَ الخمرُ حراماً ، أو لا يكونَ صومُ رمضانَ فرضاً ؛ لما يشقُّ عليهِ . . لا يكفرُ ، بخلافِ ما إذا تمنَّىٰ ألا يَحْرُمَ الزنا وقتلُ النفسِ بغيرِ حقٍّ ؛ فإنَّهُ يكفرُ[3] ؛ لأنَّ حرمةَ هـٰذا ثابتةٌ في جميعِ الأديانِ ؛ موافقةً للحكمةِ ، ومَنْ أرادَ الخروجَ عنِ الحكمةِ . . فقد أرادَ أنْ يحكمَ اللهُ ما ليسَ بحكمةٍ ، وهـٰذا جهلٌ منهُ بربِّهِ[4] .

وذكرَ الإمامُ السرخسيُّ رحمَهُ اللهُ في (كتابِ الحيضِ) : أنَّهُ لوِ استحلَّ وطْءَ امرأتِهِ الحائضِ يكفرُ[5] ، وفي « النوادرِ » عن محمدٍ رحمَهُ اللهُ : أنَّهُ لا يكفرُ ، وهو الصحيحُ[6] .

وفي استحلالِهِ اللواطةَ بامرأتِهِ لا يكفرُ على الأصحِّ .

ومَنْ وصفَ اللهَ تعالىٰ بما لا يليقُ بهِ ، أو سخرَ باسمٍ مِنْ أسمائِهِ أو بأمْرٍ مِنْ أوامرِهِ[7] ، أو أنكرَ وعدَهُ أو وعيدَهُ . . يكفرُ .

---

(1) فإنه وإن كان مباحاً عند أهل السنة لكن القدر المسكر منه حرام قطعاً . « فرهاري » (ص٧١٧) .

(2) كذا في « لسان الحكام » لابن الشحنة (ص٤١٥) .

(3) أي : عند الحنفية ، وأما عند الشافعية : فلا يكفر ، ما لم ينوِ معه ما يقتضي الكفر . « زكريا الأنصاري » (ص٥٩٢) .

(4) هـٰذا المسلك قريب من مسلك المعتزلة في التحسين ، ومذهبنا : أن هـٰذا لا يكفر ؛ لأنه تمنَّىٰ أمراً ممكناً ؛ لأن الله تعالىٰ قادر علىٰ تحليل ذلك ، ولا يقبح منه شيء سبحانه . « بقاعي » (ص٧٥٦) ، وأنت خبير أن الحكمة عند السادة الماتريدية مغايرة لمسلك التحسين والتقبيح العقليين .

(5) كذا في « المبسوط » (٣/ ١٥٢) بنحوه .

(6) كذا في « الفتاوى الهندية » (٢/ ٢٧٣) ، وقال العلامة التمرتاشي : (وعليه المُعوَّل) ، وعلَّلَهُ العلامة الحصكفي بقوله : (لأنه حرام لغيره) ، ولما يجيء في المرتد : أنه لا يُفتىٰ بتكفير مسلم كان في كفره خلافٌ ولو رواية ضعيفة ، وانظر « حاشية ابن عابدين » (١/ ٢٩٧) .

(7) كما يفعله كثير من الجهلة في تحليل المطلقة ثلاثاً . « فرهاري » (ص٧١٨) .

وكذا لو تمنَّىٰ ألا يكونَ نبيٌّ مِنَ الأنبياءِ علىٰ قصْدِ استخفافٍ أو عداوةٍ .

وكذا لو ضحكَ علىٰ وجْهِ الرضاءِ ممَّنْ تكلَّمَ بالكفرِ .

وكذا لو جلسَ علىٰ مكانٍ مُرتفعٍ[1] ، وحولَهُ جماعةٌ يسألونَهُ مسائلَ ويضحكونَ ويضربونَهُ بالوسائدِ . . يكفرونَ جميعاً[2] .

وكذا لو أمرَ رجلاً أنْ يكفرَ باللهِ ، أو عزمَ علىٰ أنْ يأمرَهُ . . يكفرُ .

وكذا لو أفتىٰ لامرأةٍ بالكفرِ لتبينَ مِنْ زوجِها[3] .

وكذا لو قالَ عندَ شربِ الخمرِ أوِ الزنا : باسمِ اللهِ[4] .

وكذا لو صلَّىٰ لغيرِ القبلةِ أو بغيرِ طهارةٍ مُتعمِّداً . . يكفرُ ، وإنْ وافقَ ذلكَ الكعبةَ[5] .

وكذا لو أطلقَ كلمةَ الكفرِ استخفافاً لا اعتقاداً ، إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ الفروعِ .

(وَٱلْيَأْسُ مِنَ ٱللهِ تَعَالَىٰ كُفْرٌ) لأنَّهُ ﴿ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [يوسف : ٨٧] .

(وَٱلْأَمْنُ مِنَ ٱللهِ تَعَالَىٰ كُفْرٌ) إذْ لا يأمنُ مكرَ اللهِ إلا القومُ الخاسرونَ[6] .

---

(١) وكذا لو لم يجلس علىٰ مكان مرتفع كما في « الفتاوى الهندية » (٢/ ٢٧٠) .
(٢) **الصواب من مذهب الشافعي** : أنهم لا يكفرون . « زكريا الأنصاري » (ص٥٩٢) .
(٣) فإن أحد الزوجين إذا ارتد انقطع النكاح ، وهـٰذه حيلة معروفة ؛ ولذا أفتىٰ أبو القاسم الصفار وأبو جعفر الهنداوني والإمام إسماعيل الزاهد البخاري وبعض مشايخ سمرقند رحمهم الله تعالىٰ : أنه لا ينقطع النكاح بارتدادها ؛ قطعاً للاحتيال . « فرهاري » (ص٧١٩) .
(٤) لا كفر بالتسمية عند شرب الخمر ونحوه إلا إن انضمَّ إليها استخفاف . « ملا أحمد » (١/ ٢٠٥) ، وهو من علماء السادة الشافعية .
(٥) قال الصدر الشهيد : (وبه نأخذ) كذا في « الفتاوى الهندية » (٢/ ٢٦٨) .
(٦) اقتباس من قوله سبحانه : ﴿ أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾ [الأعراف : ٩٩] .

[**تحريجةٌ : فعندَ المعتزلةِ يأسٌ وأمْنٌ ولم نحكمْ بكفرِهم**]:

فإنْ قيلَ : الجزمُ بأنَّ العاصيَ يكونُ في النارِ يأسٌ مِنَ اللهِ تعالىٰ ، وبأنَّ المُطِيعَ يكونُ في الجنةِ أمنٌ مِنَ اللهِ تعالىٰ ، فيكونُ المعتزليُّ كافراً ، مُطِيعاً كانَ أو عاصياً ؛ لأنَّهُ إمَّا آمِنٌ أو يائسٌ ، ومِنْ قواعدِ أهلِ السنةِ ألا يُكفَّرَ أحدٌ مِنْ أهلِ القبلةِ[1] .

قلنا : هـٰذا ليسَ بيائسٍ ولا آمِنٍ ؛ **لأنَّهُ علىٰ تقديرِ العصيانِ** لا ييئسُ أنْ يُوفِّقَهُ اللهُ تعالىٰ للتوبةِ والعملِ الصالحِ ، **وعلىٰ تقديرِ الطاعةِ** لا يأمنُ أنْ يخذلَهُ فيكتسبَ المعاصيَ .

وبهـٰذا يظهرُ الجوابُ عمَّا قيلَ : إنَّ المعتزليَّ إذا ارتكبَ كبيرةً لزمَ أنْ يصيرَ كافراً ؛ ليأسِهِ مِنْ رحمةِ اللهِ تعالىٰ ، ولاعتقادِهِ أنَّهُ ليسَ بمؤمنٍ ؛ وذلكَ لأنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ اعتقادَ استحقاقِهِ النارَ يستلزمُ اليأسَ ، وأنَّ اعتقادَ عدمِ إيمانِهِ المُفسَّرِ بمجموعِ التصديقِ والإقرارِ والأعمالِ ؛ بناءً على انتفاءِ الأعمالِ . . يُوجِبُ الكفرَ[2] .

هـٰذا ؛ والجمعُ بينَ قولِهم : (لا يُكفَّرُ أحدٌ مِنْ أهلِ القبلةِ) ، وقولِهم : (يُكفَّرُ مَنْ قالَ بخلْقِ القرآنِ ، أوِ استحالةِ الرؤيةِ ، أو سبِّ الشيخينِ أو لعنِهما) ، وأمثالِ ذلكَ . . **مُشكِلٌ**[3] .

---

(١) قال العلامة الكفوي في « الكليات » (ص٢١٠) : (**أهل القبلة** : من صدَّق بضروريات الدين كلِّها عند التفصيل) ، فليس المراد هنا ظاهر العبارة اللغوي .

(٢) كذا العبارة في النسخ المعتمدة ، ولكن في (ب ، ج ، د ، ح) منها زِيدَ بين السطور كلمة (أن) لتصير العبارة : (علىٰ أن انتفاء . . .) ، والمثبت الصواب ، وقوله : (يوجب الكفر) هو خبر (أن) في قوله : (وأن اعتقادَ عدم . . .) ، وقوله : (بناءً) قال في « النكت والفوائد » (ص٧٥٧) : (هو متعلق باعتقاد عدم الإيمان ؛ أي : اعتقاد ذلك ـ لأجل البناء على انتفاء الأعمال التي هي جزء من الإيمان ـ لا نسلم أنه يوجب الكفر) .

(٣) قال العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٧٥٧) : (قال شيخنا ـ يعني : الحافظ ابن حجر ـ : كان الشيخ علاء الدين البخاري الحنفي يعتذر عن مشايخهم ؛ بأن إطلاقهم كلمات الكفر في هـٰذه المواضع ليس علىٰ بابه ، بل المراد منه التغليظ إرادة التنفير) ، **والعمدة في كتب السادة الحنفية** : عدم التكفير في هـٰذه المسائل الثلاث ، وقد ذكرها العلامة العضد شيخ الشارح=

[الكلامُ في الكهانةِ والتنجيمِ] :

(وَتَصْدِيقُ ٱلْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ عَنِ ٱلْغَيْبِ كُفْرٌ) لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « مَنْ أَتَىٰ كَاهِناً فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ . . فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ ٱللهُ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ »[1] .

والكاهنُ : هو الذي يُخبِرُ عنِ الكوائنِ في مستقبلِ الزمانِ ؛ ويدَّعي معرفةَ الأسرارِ ومطالعةَ علمِ الغيبِ ، وكانَ في العربِ كَهَنَةٌ يدَّعونَ معرفةَ الأمورِ ؛ فمنهم مَنْ كانَ يزعمُ أنَّ لهُ رَئِيّاً مِنَ الجنِّ وتابعةً تُلقِي إليهِ الأخبارَ[2] ، ومنهم مَنْ كانَ يدَّعي أنَّهُ يستدركُ الأمورَ بفَهْمٍ أُعطِيَهُ .

والمُنجِّمُ إذا ادَّعى العلمَ بالحوادثِ الآتيةِ فهو مثلُ الكاهنِ[3] .

وبالجملةِ : العلمُ بالغيبِ أمرٌ تفرَّدَ بِهِ اللهُ سبحانَهُ وتعالىٰ ، لا سبيلَ إليهِ للعبادِ إلا بإعلامٍ منهُ وإلهامٍ بطريقِ المعجزةِ أوِ الكرامةِ ، أو إرشادٍ إلى الاستدلالِ بالأماراتِ فيما يُمكِنُ ذلكَ فيهِ ؛ ولهـٰذا ذُكِرَ في الفتاوىٰ : أنَّ قولَ القائلِ عندَ رؤيةِ هالةِ القمرِ : (يكونُ مطرٌ) ، مدَّعِياً علمَ الغيبِ لا بعلامةٍ . . كفرٌ[4] .

(وَٱلْمَعْدُومُ لَيْسَ بِشَيْءٍ) إنْ أُرِيدَ بالشيءِ الثابتُ المُتحقِّقُ علىٰ ما ذهبَ إليهِ المُحقِّقونَ مِنْ أنَّ الشيئيَّةَ تُساوي الوجودَ والثبوتَ[5] ، والعدمَ يُرادِفُ النفيَ . . فهـٰذا

= في « المواقف » (ص٣٩٢) ، ثم ذكر الردَّ علىٰ من كفَّر فرق الأهواء .

(١) رواه أبو داود (٣٩٠٤) ، والبيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٨/ ١٣٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) الرَّئِيُّ : هو بوزان غني ، ويجوز كسر الراء ؛ وهو الجني يتعرَّض للرجل يريد كهانةً أو طبّاً ، والتابعة : الجنيَّةُ تتبع الرجل حيثما ذهب .

(٣) فيكون كافراً ، وكذلك يكون مصدقه كافراً ، أما إذا زعم أنه يستدلُّ بعلامات فلكية علىٰ سبيل الظن ؛ كاستدلال الطبيب بالنبض علىٰ حال المريض . . فلا يكفر . « فرهاري » (ص٧٢٤) .

(٤) انظر « البحر الرائق شرح كنز الدقائق » (٥/ ١٣٠) .

(٥) وعبارة العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (١/ ٨١) : (والشيئية تساوقُ الوجودَ ، فالثابتُ في الذهن أو الخارج موجودٌ فيه ، وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي . . فكذا بين الموجود والمعدوم ، والمنازع مكابرٌ ، وجعلُ الوجود أخصَّ من الثبوت ، والعدمِ من النفي ، =

حكمٌ ضروريٌّ ، لم يُنازِعْ فيهِ إلا المعتزلةُ القائلونَ بأنَّ المعدومَ المُمكِنَ ثابتٌ في الخارجِ[1] .

وإنْ أُرِيدَ أنَّ المعدومَ لا يُسمَّىٰ شيئاً . . فهو بحثٌ لغويٌّ مبنيٌّ علىٰ تفسيرِ الشيءِ : أنَّهُ الموجودُ ، أوِ المعلومُ ، أو ما يصحُّ أنْ يُعلَمَ أو يُخبَرَ عنهُ[2] ، فالمرجعُ إلى النقلِ ، وتتبُّعِ مواردِ الاستعمالِ[3] .

[الدعاءُ والصدقةُ تنفعُ الأمواتَ بعدَ الموتِ] :

(وَفِي دُعَاءِ ٱلْأَحْيَاءِ لِلْأَمْوَاتِ ، وَصَدَقَتِهِمْ) أي : صدقةِ الأحياءِ (عَنْهُمْ) أي : عنِ الأمواتِ . . (نَفْعٌ لَهُمْ) أي : للأمواتِ ، خلافاً للمعتزلةِ ؛ تمسُّكاً بأنَّ القضاءَ لا يتبدَّلُ ، وكلَّ نفسٍ مرهونةٌ بما كسبَتْ ، والمرءُ مَجْزيٌّ بعملِهِ ، لا بعملِ غيرِهِ[4] .

= وجعْلُ الموجودِ ذاتاً لها الوجود ، والمعدومِ ذاتاً لها العدم ؛ لتكون الصفة واسطةً . . اصطلاحٌ لا مشاحَّةَ فيه) ، وفي (ح) : (تساوق) بدل (تساوي) .

(١) عُلِمَ من التعليقة السابقة الفرق بين الثبوت والوجود عند المعتزلة ، ومن عبارة الشارح أنهما بمعنىً ، وقد جعل العلامة العضد في « المواقف » (ص٥٣) هاذه المسألة من أمهات المسائل .

(٢) فالأول قول أهل السنة ، والثاني قول الجاحظ ومعتزلة البصرة ، ويلزمهم المستحيل ، والثالث قول الزمخشري ، وانظر « المواقف » (ص٥٦) ، و« حاشية الكستلي » (ص١٩٢) .

(٣) قال تعالىٰ : ﴿ أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴾ [مريم : ٦٧] أي : موجوداً ، وقال سبحانه : ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ ﴾ [الإسراء : ٤٤] ولا تسبيح للمعدوم ، وقال سبحانه : ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص : ٨٨] والمعدوم لا يتصف بالهلاك ، واستعماله في غير الموجود مجازٌ عند العرب .

(٤) متمسكين بقوله تعالىٰ : ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [قٓ : ٢٩] ، وقوله تعالىٰ : ﴿ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [المدثر : ٣٨] ، وقوله سبحانه : ﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [غافر : ١٧] ، وقوله جلَّ وعزَّ : ﴿ وَٱخْشَوْا۟ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا ﴾ [لقمان : ٣٣] ، وعموم قوله سبحانه : ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم : ٣٩] ، وهي آيات مخصوصة ومقيدة بالكتاب والسنة .

ولنا : ما وردَ في الأحاديثِ الصحاحِ مِنَ الدعاءِ للأمواتِ[١] ، خصوصاً في صلاةِ الجنازةِ[٢] ، وقد توارثَـهُ السلفُ ، فلو لم يكنْ للأمواتِ نفعٌ فيهِ . لَمَا كانَ لهُ معنىً .

وقالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « مَا مِنْ مَيِّتٍ يُصَلِّي عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ يَبْلُغُونَ مِئَةً كُلُّهُمْ يَشْفَعُونَ لَهُ . . إلا شُفِّعُوا فِيهِ »[٣] .

وعن سعدِ بنِ عبادةَ أنَّهُ قالَ : يا رسولَ اللهِ ؛ إنَّ أمَّ سعدٍ ماتَتْ ، فأيُّ الصدقةِ أفضلُ ؟ قالَ : « ٱلْمَاءُ » ، فحفرَ بئراً وقالَ : هـٰذهِ لأمِّ سعدٍ[٤] .

وقالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلدُّعَاءُ يَرُدُّ ٱلْبَلاءَ »[٥] ، و« ٱلصَّدَقَةُ تُطْفِئُ غَضَبَ ٱلرَّبِّ »[٦] .

وقالَ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « إِنَّ ٱلْعَالِمَ وَٱلْمُتَعَلِّمَ إِذَا مَرَّا عَلَىٰ قَرْيَةٍ فَإِنَّ ٱللهَ تَعَالَىٰ يَرْفَعُ ٱلْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ ٱلْقَرْيَةِ أَرْبَعِينَ يَوْماً »[٧] .

---

(١) روىٰ مسلم (٩٧٤) من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها من دعائه عليه الصلاة والسلام : « اللهمَّ ؛ اغفرْ لأهلِ بقيعِ الغرقدِ » ، وما أكثر هـٰذه الأحاديث الدالة علىٰ هـٰذا المعنىٰ !

(٢) رواه مسلم (٩٦٣) من حديث سيدنا عوف بن مالك رضي الله عنه .

(٣) رواه مسلم (٩٤٧) من حديث سيدتنا عائشة رضي الله عنها .

(٤) رواه أبو داود (١٦٨١) .

(٥) رواه أبو الشيخ في « الثواب » من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، كذا في « فيض القدير » (٣/٥٤٣) ، قال الحافظ المناوي فيه : (إذ لولا إرادة الله تعالىٰ ردَّ ذلك البلاء المدعوِّ برفعه . . لَمَا فتحَ له باب الدعاء) ، ورواه الطبراني في « الدعاء » من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه بلفظ : « ادعُوا ؛ فإنَّ الدعاءَ يردُّ القضاءَ » ، وروى الحاكم في « المستدرك » (١/٤٩١) من حديث الصديقة عائشة رضي الله عنها مرفوعاً : « لا يُغني حذرٌ مِنْ قدرٍ ، والدُّعاءُ ينفعُ ممَّا نزلَ وممَّا لم ينزلْ ، وإنَّ البلاءَ لَينزلُ فيتلقَّاهُ الدعاءُ ، فيعتلجانِ إلىٰ يوم القيامةِ » .

(٦) **ظاهر سياق المصنف** : أن هـٰذا الأثر قطعة من الحديث السابق ، وهو خبر برأسه ، رواه الترمذي (٦٦٤) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه ، وحسَّنه .

(٧) قال العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٧٦٨) : (ليس له أصل ، ومما يستدل به علىٰ=

والأحاديثُ والآثارُ في هـٰذا البابِ أكثرُ مِنْ أنْ تُحصىٰ[1] .

[الدعاءُ يُجابُ ، وتُقضَىٰ بهِ الحوائجُ]:

(وَٱللهُ تَعَالَىٰ يُجِيبُ ٱلدَّعَوَاتِ ، وَيَقْضِي ٱلْحَاجَاتِ) لقولِهِ تعالى : ﴿ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [غافر : ٦٠] .

ولقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ أَوْ قَطِيعَةِ رَحِمٍ مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ »[2] .

ولقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « إِنَّ رَبَّكُمْ حَيِيٌّ كَرِيمٌ ، يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْراً »[3] .

واعلمْ : أنَّ العمدةَ في ذلكَ : صِدْقُ النيَّةِ ، وخلوصُ الطويَّةِ ، وحضورُ القلبِ ؛ لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱدْعُوا ٱللهَ وَأَنْـتُمْ مُوقِنُونَ بِٱلإِجَابَةِ ، وَٱعْلَمُوا أَنَّ ٱللهَ تَعَالَىٰ لا يَسْتَجِيبُ ٱلدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لاهٍ »[4] .

[هل يُستجابُ دعاءُ الكافرِ ؟]:

واختلفَ المشايخُ في أنَّهُ : هل يجوزُ أنْ يُقالَ : يُستجابُ دعاءُ الكافرِ ؟

فمنعَهُ الجمهورُ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَمَا دُعَآؤُاْ ٱلْكَـٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَـٰلٍ ﴾ [غافر : ٥٠] ، ولأنَّـهُ لا يـدعـو اللهَ تعـالـىٰ ؛ لأنَّـهُ لا يعـرفُـهُ ؛ لأنَّـهُ وإنْ أقـرَّ بـهِ فلمَّا

= وضع الحديث مع عدم وجدانه : ركاكة المعنىٰ ؛ فإنه كان يلزم عليه لو كان صحيحاً أن النبي إذا مرَّ علىٰ مقبرة ارتفع عنها العذاب أبداً) ، وقال العلامة العجلوني في « كشف الخفاء » (٦٧٢) ، (قال السيوطي : لا أصل له) .

(١) قال العلامة الكتاني في « نظم المتناثر » (٢٠٢) : (ذكر في « المواهب اللدنية » أنه تواترت الأخبار بها عنه صلى الله عليه وسلم) .

(٢) رواه مسلم (٢٧٣٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٣) رواه أبو داود (١٤٨٨) ، والترمذي (٣٥٥٦) ، وابن ماجه (٣٨٦٥) من حديث سيدنا سلمان الفارسي رضي الله عنه .

(٤) رواه الترمذي (٣٤٧٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

وصفَهُ بما لا يليقُ بِهِ فقد نقضَ إقرارَهُ[1] .

وما رُوِيَ في الحديثِ : أنَّ دعوةَ المظلومِ وإنْ كانَ كافراً مُستجابةٌ[2] . . فمحمولٌ علىٰ كفرانِ النعمةِ .

وجوَّزَهُ بعضُهم : لقولِهِ تعالىٰ حكايةً عن إبليسَ : ﴿ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الحجر : ٣٦] ، فقالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [الأعراف : ١٥] ، وهـٰذهِ إجابةٌ ، وإليهِ ذهبَ أبو القاسمِ الحكيمُ وأبو النصرِ الدَّبُوسِيُّ[3] ، قالَ الصدرُ الشهيدُ : (وبهِ يُفتىٰ)[4] .

(وَمَا أَخْبَرَ بِهِ ٱلنَّبِيُّ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَشْرَاطِ ٱلسَّاعَةِ) أي : علاماتِها ؛ (مِنْ خُرُوجِ ٱلدَّجَّالِ ، وَدَابَّةِ ٱلأَرْضِ ، وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ ، وَنُزُولِ عِيسَىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مِنَ ٱلسَّمَاءِ ، وَطُلُوعِ ٱلشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا . . فَهُوَ حَقٌّ) لأنَّها أمورٌ مُمكِنةٌ أخبرَ بها الصادقُ[5] .

قالَ حذيفةُ بنُ أَسِيدٍ الغِفاريُّ : اطَّلعَ رسولُ اللهِ علينا ونحنُ نتذاكرُ ، فقالَ : « ما

---

(١) قد يقال : الكافر قد تمرُّ به ساعة يسأل الله تعالىٰ على الحقيقة ؛ فقد قال سبحانه نصّاً : ﴿ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام : ٤١] ، فيجيبه المولىٰ لا من باب الاستحقاق ، بل لسعة الرحمة ، أو للاستدراج ونحو ذلك .

(٢) رواه أحمد في « المسند » (٣/ ١٥٣) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه ، ولفظه : « اتقُوا دعوةَ المظلومِ وإنْ كانَ كافراً ؛ فإنهُ ليسَ دونَها حجابٌ » .

(٣) أبو القاسم الحكيم : هو العارف بالله تعالىٰ إسحاق بن محمد بن إبراهيم بن زيد الحكيم السمرقندي ، قاضي سمرقند وواعظها وزاهدها ، لُقِّب بالحكيم ؛ لكثرة حِكَمه ووعظه ، وانظر « الأنساب » للسمعاني (٤/ ٢٠٧) ، قال في « النبراس » (ص٧٣٩) : (وكان شريك الشيخ علم الهدىٰ أبي منصور الماتريدي في العلم ، واصطحبا إلىٰ أن فرّق بينهما الموت ، وتوفي الحكيم يوم عاشوراء سنة اثنتين وثلاث مئة بسمرقند) ، والدبوسيُّ : نسبة إلىٰ دَبُوسية ـ بتخفيف الباء ـ من صغد سمرقند ، وانظر « الأنساب » للسمعاني (٥/ ٣٠٥) .

(٤) انظر « المحيط البرهاني » (٥/ ٣١٣) ، وهـٰذا القول هو مقتضىٰ قول السادة الشافعية كما في « حاشية شيخ الإسلام زكريا الأنصاري » (ص٦٠١) ، حيث قال : (لأن فضل الله واسع ، يعمُّ البرَّ والفاجر) .

(٥) تقدم ذكر هـٰذه القاعدة (ص ٢٤٥) .

تَذْكُرُونَ ؟ »، قلنا : نذكرُ الساعةَ ، قالَ : « إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّىٰ تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ »، فذكرَ الدجَّالَ ، والدخانَ ، والدابَّةَ ، وطلوعَ الشمسِ مِنْ مغربِها ، ونزولَ عيسى بنِ مريمَ ، ويأجوجَ ومأجوجَ ، وثلاثةَ خُسوفٍ : خسفٍ بالمشرقِ ، وخسفٍ بالمغربِ ، وخسفٍ بجزيرةِ العربِ ، وآخِرُ ذلكَ نارٌ تخرجُ مِنَ اليمنِ تطردُ الناسَ إلىٰ محشرِهم[1] .

والأحاديثُ الصحاحُ في هـٰذهِ الأشراطِ كثيرةٌ جدّاً ، وقد رُوِيَ أحاديثُ وآثارٌ في تفاصيلِها وكيفيَّاتِها ، فلتُطلَبْ مِنْ كتبِ التفسيرِ والسيرِ والتواريخِ .

[**المجتهدُ في الفرعيات يُخطِئُ ويُصِيبُ**] :

(**وَٱلْمُجْتَهَدُ**) في العقليّاتِ والشرعيّاتِ[2] ، الأصليَّةِ والفرعيَّةِ[3] . . (**قَدْ يُخْطِئُ ، وَقَدْ يُصِيبُ**) ، **وذهبَ بعضُ الأشاعرةِ والمعتزلةِ** إلىٰ أنَّ كلَّ مُجتهِدٍ في المسائلِ الشرعيَّةِ الفرعيَّةِ التي لا قاطعَ فيها . . مُصِيبٌ[4] .

وهـٰذا الاختلافُ مبنيٌّ على اختلافِهم في أنَّ للهِ تعالىٰ في كلِّ حادثةٍ حُكْماً مُعيَّناً ، أم حُكْمُهُ في المسائلِ الاجتهاديَّةِ ما أدَّىٰ إليهِ رأْيُ المُجتهِدِ ؟

وتحقيقُ هـٰذا المقامِ : **أنَّ المسألةَ الاجتهاديَّةَ** : إمَّا ألا يكونَ للهِ تعالىٰ فيها حكمٌ مُعيَّنٌ قبلَ اجتهادِ المُجتهِدِ ، أو يكونَ ، **وحينَئذٍ** : إمَّا ألا يكونَ مِنَ اللهِ تعالىٰ عليهِ دليلٌ، أو يكونَ، **وذلكَ الدليلُ** : إمَّا قطعيٌّ، أو ظنيٌّ ، **فذهبَ إلىٰ كلِّ احتمالٍ جماعةٌ** .

---

(١) رواه مسلم (٢٩٠١) .

(٢) هي الأمور التي لا يستقلُّ العقل بإثباتها . « فرهاري » (ص٧٤٤) .

(٣) **الأصلية** ؛ أي : العقائد وأصول الفقه ؛ كعذاب القبر ، وكون الأمر للوجوب ، **والفرعية** ؛ أي : مسائل فروع الفقه ؛ كانتقاض الوضوء بالدم . « فرهاري » (ص٧٤٤) ، وعند شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في « حاشيته » (ص٦٠٣) إرجاع الأصلية للعقليات ، والفرعية للشرعيات ، وهي كذلك عند العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٧٨١) .

(٤) انظر « التلخيص في أصول الفقه » لإمام الحرمين (٣/ ٣٣٤) ، و« المعتمد » لأبي الحسين البصري المعتزلي (٢/ ٣٧٠) ، ففي المسألة تفصيل واختلاف عند كل من السادة الأشاعرة والمعتزلة ، بل حُكي ذلك أيضاً عن بعض الماتريدية .

والمُختارُ : أنَّ الحكمَ مُعيَّنٌ[1] ، وعليهِ دليلٌ ظنيٌّ[2] ؛ إنْ وجدَهُ المُجتهدُ أصابَ ، وإنْ فقدَهُ أخطأَ ، **والمُجتهِدُ غيرُ مُكلَّفٍ بإصابتِهِ** ؛ لغموضِهِ وخفائِهِ ، فلذلكَ كانَ المُخطِئُ معذوراً[3] ، بل مأجوراً .

فلا خلافَ علىٰ هـٰذا المذهبِ في أنَّ المُخطِئَ ليسَ بآثمٍ ، **وإنَّما الخلافُ في أنَّهُ مُخطِئٌ ابتداءً وانتهاءً** ؛ أي : بالنظرِ إلى الدليلِ والحكمِ جميعاً ، وإليهِ ذهبَ بعضُ المشايخِ رحمَهُمُ اللهُ ، وهو مُختارُ الشيخِ أبي منصورٍ رحمَهُ اللهُ ، **أوِ انتهاءً فقطْ** ؛ أي : بالنظرِ إلى الحكمِ ؛ حيثُ أخطأَ فيهِ وإنْ أصابَ في الدليلِ ؛ حيثُ أقامَهُ علىٰ وجهِهِ مُستجمِعاً لشرائطِهِ وأركانِهِ[4] ، فأتىٰ بما كُلِّفَ بهِ مِنَ الاعتبارِ[5] ، وليسَ عليهِ في الاجتهاديّاتِ إقامةُ الحجَّةِ القطعيَّةِ التي مدلولُها حقٌّ ألبتةَ .

[أوجهُ الدلالةِ علىٰ أنَّ المُجتهِدَ يُخطِئُ ويُصِيبُ] :

والدليلُ علىٰ أنَّ المُجتهِدَ قد يُخطِئُ وجوهٌ :

الأوَّلُ : **قولُهُ تعالىٰ** : ﴿ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ﴾ [الأنبياء : ٧٩][6] : والضميرُ للحكومةِ والفُتْيا ، ولو كانَ كلٌّ مِنَ الاجتهادينِ صواباً لَمَا كانَ لتخصيصِ سليمانَ عليهِ السلامُ بالذكرِ جهةٌ ؛ لأنَّ كلاً منهما قد أصابَ الحكمَ حينَئذٍ وفهمَهُ .

---

(١) في هامش (د) : (أي : واحد غير متعدِّد) ، قال العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٧٨١) : (هـٰذا هو المذهب الصحيح الذي ينبغي أن يُعتقَد) .

(٢) عبارةٌ فيها مسامحة ؛ فإن الدليل لا ينحصر في الظني ، بل قد يكون قطعياً ، ولـٰكن الأكثر الظنيُّ . « بقاعي » (ص٧٨٢) .

(٣) هـٰذا إذا لم يكن الصواب واضحاً ، وإن وضح فهو معاتب بترك المبالغة في السعي . « فرهاري » (ص٧٤٦) .

(٤) **أركانه هنا** : المقدمات المنتجةُ ، **وشرائطه** : كنحو إيجاب الصغرىٰ وكلية الكبرىٰ في الشكل الأول من القياس الاقتراني .

(٥) في قوله سبحانه : ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ [الحشر : ٢] .

(٦) أصحابنا لا يستدلُّون بهـٰذه الآية تأدُّباً . « بقاعي » (ص٧٨٢) ، ولاحتمال أن يكون كلا الحكمين صواباً ، وحكمُ سيدنا سليمان علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام . . أصوبُ .

الثاني : **الأحاديثُ والآثارُ الدالَّـةُ علىٰ ترديدِ الاجتهادِ بينَ الصوابِ والخطأ ؛ بحيثُ صارَتْ مُتواتِرةَ المعنىٰ** : قالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « إِنْ أَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ ، وَإِنْ أَخْطَأْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ »[١] .

وفي حديثٍ آخرَ جعلَ للمُصيبِ أجرينِ ، وللمُخطِئِ أجراً واحداً[٢] .

وعنِ ابنِ مسعودٍ رضيَ اللهُ عنهُ : (إِنْ أَصبْتُ فَمِنَ ٱللهِ ، وَإِلا فمِنِّي ومِنَ ٱلشَّيْطَانِ)[٣] .

وقدِ اشتَهرَ تخطئةُ الصحابةِ بعضَهم بعضاً في الاجتهاداتِ[٤] .

الثالثُ : أنَّ القياسَ مُظهِرٌ لا مُثبِتٌ[٥] : فالثابتُ بالقياسِ ثابتٌ بالنصِّ معنىً ، وقد أجمعوا علىٰ أنَّ الحقَّ فيما ثبتَ بالنصِّ واحدٌ لا غيرُ[٦] .

الرابعُ : أنَّهُ لا تفرقةَ في العموماتِ الواردةِ في شريعةِ نبيِّنا صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بينَ الأشخاصِ : فلو كانَ كلُّ مُجتهِدٍ مُصيباً لزمَ اتِّصافُ الفعلِ الواحدِ بالمُتنافيينِ ؛ مِنَ الحظْرِ والإباحةِ ، أوِ الصحَّةِ والفسادِ ، أوِ الوجوبِ وعدمِهِ .

وتمامُ تحقيقِ هـٰذهِ الأدلَّةِ ، والجوابُ عن تمسُّكاتِ المُخالِفينَ . . يُطلَبُ مِنْ كتابِنا « التلويحِ في شرحِ التنقيحِ »[٧] .

* * *

---

(١) رواه أحمد في « المسند » (٤/ ٢٠٥) من حديث سيدنا عمرو بن العاص رضي الله عنه .

(٢) رواه البخاري (٧٣٥٢) ، ومسلم (١٧١٦) من حديث سيدنا عمرو بن العاص رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ : « إذا حكمَ الحاكمُ فاجتهدَ ثم أصابَ . . فلهُ أجرانِ ، وإذا حكمَ فاجتهدَ ثم أخطأَ . . فلهُ أجرٌ » .

(٣) رواه أبو داود (٢١١٦) ، والترمذي (١١٤٥) ، والنسائي (٦/ ١٢١) .

(٤) كخلافهم في عدة الحامل المتوفىٰ عنها زوجها ، ومسائل الجد والإخوة .

(٥) ولتحقيق هـٰذه المسألة ألَّفَ حجة الإسلام الغزالي كتابه «أساس القياس» ، وأيضاً « شفاء الغليل » .

(٦) فكذا الحقُّ فيما ثبت بالقياس واحدٌ . « فرهاري » (ص٧٥٠) ، وجعل العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٧٨٥) في كلام الشارح مغالطة .

(٧) **قيل** : هو شرح لـ « التوضيح » ، لا لـ « التنقيح » ، **والجواب** : أنه شرح لهما معاً كما يظهر للناظر فيه . « فرهاري » (ص٧٥١) ، وانظر « التلويح » (٢/ ٢٣٩) .

الكلام في التفضيل

[رُسُلُ الملائكةِ أفضلُ مِنْ عامَّةِ البشرِ] :

(وَرُسُلُ ٱلْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ ٱلْمَلَائِكَةِ ، وَرُسُلُ ٱلْمَلَائِكَةِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ ٱلْبَشَرِ ، وَعَامَّةُ ٱلْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ ٱلْمَلَائِكَةِ) أمَّا تفضيلُ رُسُلِ الملائكةِ على عامَّةِ البشرِ . . **فبالإجماعِ** ، **بل بالضرورةِ**[1] .

[رُسُلُ البشرِ أفضلُ مِنْ رُسُلِ الملائكةِ ، وعامَّتُهم أفضلُ مِنْ عامَّةِ الملائكةِ] :

وأمَّا تفضيلُ رُسُلِ البشرِ على رُسُلِ الملائكةِ ، وعامَّةِ البشرِ على عامَّةِ الملائكةِ . . **فلوجوهٍ** :

الأوَّلُ : أنَّ اللهَ تعالىٰ أمرَ الملائكةَ بالسجودِ لآدمَ عليهِ السلامُ علىٰ وجْهِ التعظيمِ والتكريمِ ؛ بدليلِ قولِهِ تعالىٰ حكايةً عن إبليسَ : ﴿ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ ﴾ [الإسراء : ٦٢] ، و﴿ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ [الأعراف : ١٢] ، **ومقتضى الحكمةِ** : الأمرُ للأدنىٰ بالسجودِ للأعلىٰ ، دونَ العكسِ[2] .

الثاني : أنَّ كلَّ واحدٍ مِنْ أهلِ اللسانِ يفهمُ مِنْ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا . . . ﴾ [البقرة : ٣١] الآيةَ : أنَّ القصدَ منهُ إلىٰ تفضيلِ آدمَ على الملائكةِ ، وبيانِ

---

(١) أي : الضرورة الشرعية ؛ وذلك أنه تواتر تفضيلهم ، فقطع به لشهرة أدلَّته ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ [الأنبياء : ٢٦] . « بقاعي » (ص٧٨٩) .

(٢) **فيه نظر** ؛ لأنه قول بالقبح العقلي ، والأشعري لا يقول به ، بل مذهبه أنه لا يقبح من الله شيء ، **والجواب** : أن الدليل إلزامي على المعتزلة والفلاسفة ، أو مبني علىٰ مذهب الماتريدية ؛ من تنزيه الحق سبحانه عما يستقبحُهُ العقل . « فرهاري » (ص٧٥٣) ، وقد تبع العلامة الشارح شيخَهُ العضد في « المواقف » (ص٣٦٧) .

زيادةِ علمِهِ ، واستحقاقِهِ التعظيمَ والتكريمَ .

الثالثُ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران : ٣٣] ، والملائكةُ مِنْ جملةِ العالَمِ ، وقد خُصَّ مِنْ ذلكَ بالإجماعِ عدمُ تفضيلِ عامَّةِ البشرِ علىٰ رُسُلِ الملائكةِ ، فبقيَ معمولاً بهِ فيما عدا ذلكَ .

ولا خفاءَ في أنَّ هـٰذهِ المسألةَ ظنيَّةٌ ، يُكتفَىٰ فيها بالأدلَّةِ الظنيَّةِ .

الرابعُ : أنَّ الإنسانَ يُحصِّلُ الفضائلَ والكمالاتِ العلميَّةَ والعمليَّةَ معَ وجودِ العوائقِ والموانعِ ؛ مِنَ الشهوةِ ، والغضبِ ، وسنوحِ الحاجاتِ الضروريَّةِ الشاغلةِ عنِ اكتسابِ الكمالاتِ ، ولا شكَّ أنَّ العبادةَ وكسبَ الكمالِ معَ الشواغلِ والصوارفِ . أشقُّ وأدخلُ في الإخلاصِ ، فيكونُ أفضلَ[1] .

[أدلَّةُ المُخالِفينَ القائلينَ بتفضيلِ الملائكةِ] :

وذهبَتِ المعتزلةُ والفلاسفةُ وبعضُ الأشاعرةِ إلىٰ تفضيلِ الملائكةِ ، **وتمسَّكوا بوجوهٍ** :

الأولُ : أنَّ الملائكةَ أرواحٌ مُجرَّدةٌ ، كاملةٌ بالفعلِ ، مُبرَّأةٌ عن مبادئِ الشرورِ والآفاتِ ؛ كالشهوةِ والغضبِ ، وعن ظلماتِ الهَيُولىٰ والصورةِ ، قويَّةٌ على الأفعالِ العجيبةِ ، عالمةٌ بالكوائنِ ماضيها وآتيها مِنْ غيرِ غلطٍ .

والجوابُ : أنَّ مبنىٰ ذلكَ على الأصولِ الفلسفيَّةِ دونَ الإسلاميَّةِ[2] .

الثاني : أنَّ الأنبياءَ ـ معَ كونِهم أفضلَ البشرِ ـ يتعلَّمونَ ويستفيدونَ منهم ؛ بدليلِ

---

(١) **وهـٰذا الدليل إلزامي** ؛ لابتنائه على الحسن والقبح العقليين . « فرهاري » (ص٧٥٦) .

(٢) **إذ الحق** : أن الملائكة ليسوا جواهر مجردة ، بل أجسام نورانية ، وأنهم لا يقدرون من الأفعال العجيبة إلا على ما يقدرهم الله تعالى عليه ، وأنهم لا يعلمون من الغيب إلا ما يعلمهم الله ، ﴿ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾ [البقرة : ٣٢] ، **ثم مبنى البحث** : التفضيل من حيث كثرة الثواب ، وما ذُكرَ لا يقتضيه .

قولِهِ تعالى : ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴾ [النجم : ٥] ، وقولِهِ تعالى : ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴾ [الشعراء : ١٩٣] ، ولا شكَّ أنَّ المُعلِّمَ أفضلُ مِنَ المُتعلِّمِ .

والجوابُ : أنَّ التعليمَ مِنَ اللهِ ، والملائكةَ إنَّما همُ المُبلِّغونَ(١) .

الثالثُ : أنَّهُ قدِ اطَّردَ في الكتابِ والسنةِ تقديمُ ذكرِهم على ذكرِ الأنبياءِ(٢) ، وما ذاكَ إلا لتقدُّمِهم في الشرفِ والرتبةِ .

والجوابُ : أنَّ ذلكَ لتقدُّمِهم في الوجودِ(٣) ، أو لأنَّ وجودَهم أخفى ، فالإيمانُ بهم أقوى ، وبالتقديمِ أولى(٤) .

الرابعُ : قولُهُ تعالى : ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [النساء : ١٧٢] فإنَّ أهلَ اللسانِ يفهمونَ مِنْ ذلكَ أفضليةَ الملائكةِ مِنْ عيسى ؛ إذِ القياسُ في مثلِهِ الترقِّي مِنَ الأدنى إلى الأعلى ؛ يُقالُ : لا يستنكفُ مِنْ هـٰذا الأمرِ الوزيرُ ولا السلطانُ ، ولا يُقالُ : السلطانُ ولا الوزيرُ ، ثم لا قائلَ بالفصلِ بينَ عيسى عليهِ السلامُ وغيرِهِ مِنَ الأنبياءِ(٥) .

والجوابُ : أنَّ النصارى استعظموا المسيحَ ؛ بحيثُ يرتفعُ مِنْ أن يكونَ عبداً مِنْ عبادِ اللهِ(٦) ، بل ينبغي أنْ يكونَ ابناً له ؛ **لأنَّهُ مُجرَّدٌ لا أبَ لهُ** ، وقالوا : وكانَ يُبرِئُ الأكمهَ والأبرصَ ، ويُحيِي الموتى ، بخلافِ سائرِ عبادِ اللهِ مِنْ بني آدمَ .

---

(١) وإسناد التعليم إليهم مجازي . « فرهاري » (ص٧٥٧) .

(٢) كقوله سبحانه : ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾ [البقرة : ٢٨٥] .

(٣) كما في قوله تعالى : ﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [البقرة : ٢٥٥] إذ لولا رعاية التقدم في الوجود لكان تأخير السِّنَةِ أولى . « فرهاري » (ص٧٥٨) .

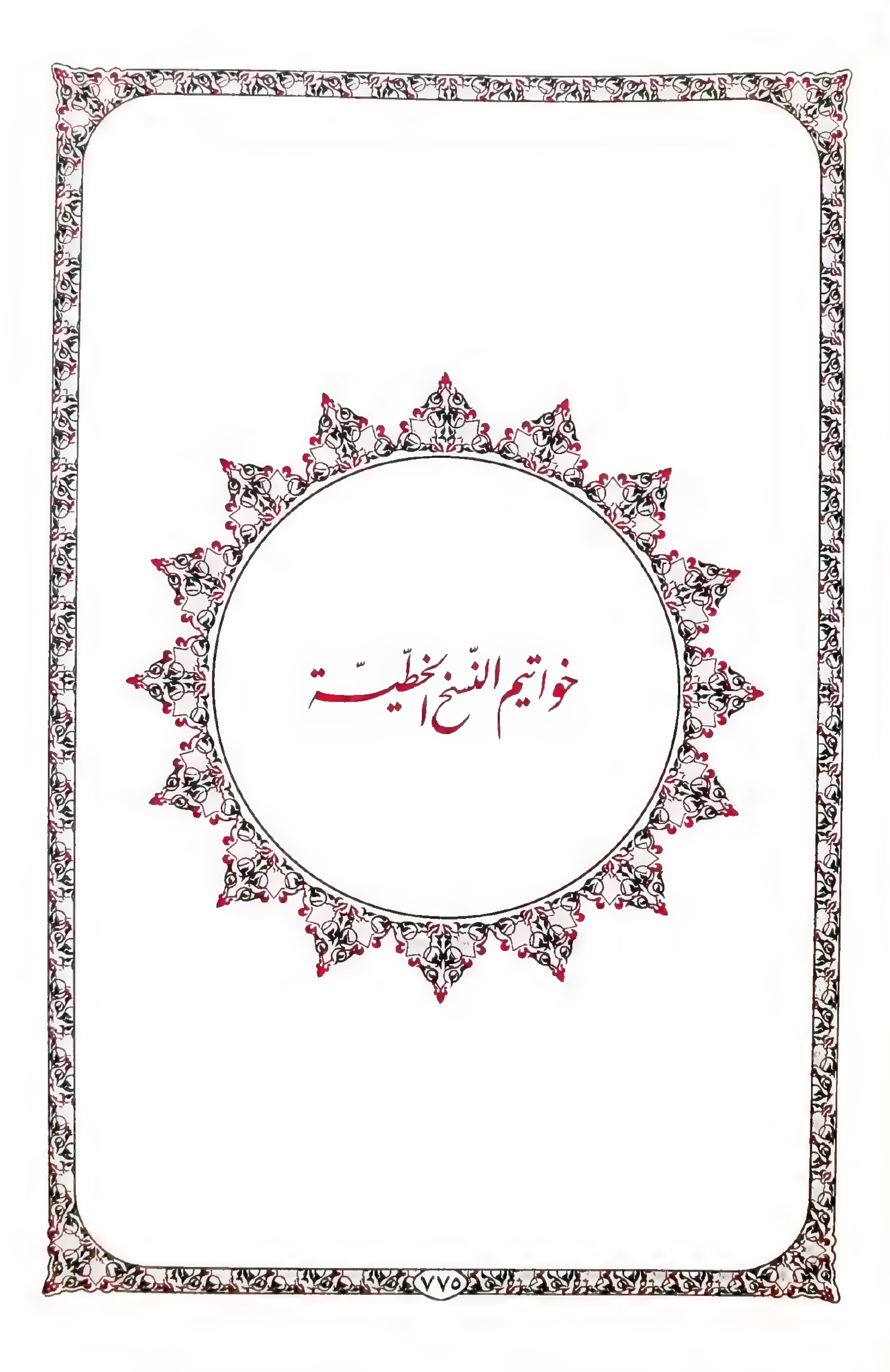
(٤) **والحاصل** : أنه ليس علةُ التقدم هو الشرفَ كما زعمتم ، ويجوز أن يكون التقديم لتوقف الإيمان بالرسل على الإيمان بالملائكة ؛ لأنهم المبلغون للوحي ، والأوامر والنواهي . « فرهاري » (ص٧٥٨) .

(٥) قوله : (**بالفصل**) هو بالصاد المهملة كما نبَّهَ عليه المحشون ؛ بمعنى : الفرق .

(٦) في (ب) وحدها من النسخ المعتمدة : (يترفَّعُ) بدل (يرتفع) .

فردَّ عليهم بأنَّهُ لا يستنكفُ مِنْ ذلكَ المسيحُ **ولا مَنْ هو أعلىٰ منهُ في هـٰذا المعنىٰ** ؛ **وهمُ الملائكةُ الذينَ لا أبَ لهم ولا أمَّ** ، ويقدرونَ بإذنِ اللهِ تعالىٰ علىٰ أفعالٍ أقوىٰ وأعجبَ مِنْ إبراءِ الأكمهِ والأبرصِ وإحياءِ الموتىٰ ؛ فالترقِّي والعلوُّ إنَّما هو في أمرِ التجرُّدِ وإظهارِ الآثارِ القويَّةِ ، لا في مُطلَقِ الشرفِ والكمالِ ، فلا دلالةَ علىٰ أفضليَّةِ الملائكةِ .

* * *



خواتيم النّسخ الخطّيّة

خواتيم النسخ الخطية لـ « شرح العقائد النسفية »

خاتمة النسخة (أ)

تمَّ الكتاب بعون الملك الوهاب على يد أضعف العباد ؛ مصطفى بن پشيرو ، في بلدة برس في مدرسةٍ بيازيدية ، في تاريخ سنة خمس وثلاثين وثمان مئة من [الهجرة] المصطفوية ، رحم الله لمن نظر وقرأ ودعا لكاتبه الفقير ، آمين يا ربَّ العالمين .

خاتمة النسخة (ب)

تم بعون الله ، اللهم ؛ ارحم لمن قرأه ودعا لصاحبه ولكاتبه .

وقد وقع الفراغ من تنميق هـٰذه النسخة الشريفة المقبولة المودودة على يد [العبد] الضعيف النحيف ، المذنب الراجي إلى رحمة ربه اللطيف ؛ عبد الرحمـٰن بن أحمد بن ولي الدين ، في مدرسة الصلة تحريراً في أوائل ذي القعدة ، في يوم الجمعة الشريفة ، في وقت العصر سنة ثمان وأربعين وثمان مئة ، ضحىً به ، والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب .

خاتمة النسخة (ج)

تمَّ الفراغ من هـٰذه النسخة المباركة في يوم الأربعاء ، تاسع عشر شهر شعبان المكرم ، سنة ثماني عشرة وثماني مئة ، غفر الله لكاتبه (. . .) ولجميع المسلمين ، آمين .

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلَّمَ تسليماً كثيراً ، ورضي الله عن أصحاب رسول الله أجمعين ، وعن التابعين وتابع التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

خاتمة النسخة (د)

والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب ، تمَّ[1] .

خاتمة النسخة (هـ)

قد تمَّ بعون الله وكرمه .

وقد وقع الفراغ من تحرير هـٰذه النسخة الشريفة في العشر الأخير من شهر ذي الحجة الحرام ، سنة خمس وستين وتسع مئة ، علىٰ يد العبد الضعيف عيسى الأماسي الحنفي ، تم[2] .

خاتمة النسخة (و)

والله تعالىٰ أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم ، وشرَّف وكرَّم .

وكان الفراغ من كتابة هـٰذا الشرح المبارك في يوم الثلاثاء ، تاسع عشر شهر جمادى الأولىٰ ، سنة ثمان وخمسين وثمان مئة ، علىٰ يد أقلِّ عباد الله وأحوجهم إلىٰ عفوه وغفرانه ؛ محمد بن محمد بن الفيومي الشافعي ، لطف الله به ورحمه ، وختم له بخير ، وغفر له ولمن دعا له بذلك والمسلمين ، آمين .

وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وسلم .

خاتمة النسخة (ز)

والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب .

وكان الفراغ من تعليقه ، بحمد الله وحسن توفيقه ؛ علىٰ يد الفقير الحقير ،

---

(١) ووقع التأريخ لكتابة هـٰذه النسخة بلغة ركيكة أعجمية سنة (٨٩٩هـ) .

(٢) ووقع في هامشها : (بلغ المقابلة بحسب الطاقة ، علىٰ يد الفقير كاتبه) .

أحمد بن محمد بن منصور الشافعي الأنطاكي ، وذلك بمدينة دمشق المحروسة ، بتاريخ حادي عشر من شهر جمادى الآخرة ، عام أربع وستين وثمان مئة ، والحمد لله وحده .

وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

لكاتبه أحمد (. . .) بديهاً : [من البسيط]

سطرتُهُ راغباً في عِقْدِهِ ولَكَم ... حُلَّتْ به عُقدٌ مِنْ بعدُ معقودَهْ

وعادَ عاقدُهُ بالعَقْدِ معتقداً ... عقائدَ العقد بالأعناقِ مقلودَهْ

والحمد لله وحده[1] .

خاتمة النسخة (ح)

تمت كتابة شرح عقائد الكلام من عقائد الإسلام ، في ثالث شهر ربيع الآخر ، سنةَ ثلاث وعشرين وثمان مئة الهجرية .

خاتمة النسخة (ط)

والله أعلم بالصواب .

تمت [كتابة] هذا الكتاب في البلدة السمرقند في خمسة يوم شهر رمضان المبارك في يد عبد الضعيف محمود بن درويش حسين النسفي في سنة (. . .)[2]

* * *

(١) جاء بعدها وثيقة مراجعة ومدارسة بين القاضي زين الدين عبد الرحمـٰن بن أحمد الحسباني ، والقاضي حسام الدين بن العماد الحنفي ، بتاريخ (٨٦٩هـ) .

(٢) لا تخفى اللكنة الأعجمية للناسخ ، وأما بشأن تاريخ النسخ فالظاهر أنه سنة (٨٠٩هـ) ، لكن لا يوجد أدنى جزم بذلك ؛ لاحتمالات متعددة في رسمه .

خاتمة نسخة
« حاشية الباجوري على شرح العقائد النسفية »

وقع هنا في نهاية النسخة الوحيدة لهٰذه الحاشية المباركة :

(إلىٰ هنا انتهىٰ كلام المؤلف علىٰ « شرح العقائد النسفية » رحم الله مؤلفها ، وغفر لنا وله والمسلمين ، ورضي عمن يكملها ، وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم .

تحريراً في « ١٤ » جا ، سنة « ١٢٩٨هـ » ، وكتبها الفقير إلى الله تعالىٰ : عيسىٰ محمد غفر الله له ولوالديه وإخوانه والمسلمين ، آمين) ،

وهو نصٌّ من الناسخ علىٰ أن العلامة الباجوري لم يتمَّ تأليف هٰذه الحاشية ، رحمه الله تعالىٰ .

* * *

فهرس أهم مصادر ومراجع التحقيق

- أبكار الأفكار ، للإمام المتكلم سيف الدين أبي الحسن علي بن محمد بن سالم البغدادي الآمدي (ت٦٣١هـ) ، تحقيق أحمد محمد المهدي ، ط٢ ، (١٤٢٤هـ) ، دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، مصر .
- أدب الإملاء والاستملاء ، للحافظ المؤرخ أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني المروزي (ت٥٦٢هـ) ، تحقيق ماكس فايسفايلر ، ط١ ، (١٤٠١هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ) ، تحقيق محمد يوسف موسىٰ وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، طبع سنة (١٣٦٩هـ) ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر .
- أسانيد المصريين ، للدكتور أسامة الأزهري ، ط١ ، (١٤٣٢هـ) ، دار الفقيه ، أبو ظبي ، الإمارات العربية المتحدة .
- الأسماء والصفات ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ) ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية ، القاهرة ، مصر .
- الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم ، للإمام العلامة إبراهيم بن محمد عرب شاه عصام الدين الإسفرايني (ت٩٤٣هـ) ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، ط١ ، (٢٠٠١م) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- أمالي المرتضى ، المسمَّىٰ : « غرر الفوائد ودرر القلائد » ، للعلامة الشريف المرتضىٰ علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت٤٣٦هـ) ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط١ ، (١٣٧٣هـ) ، الناشر عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، مصر .
- الأنساب ، للحافظ المؤرخ أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني المروزي (ت٥٦٢هـ) ، تحقيق عبد الرحمـٰن المعلمي اليماني وزملائه ، ط١ ، (١٣٨٢هـ) ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، الهند .
- البرهان في أصول الفقه ، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ) ، تحقيق عبد العظيم الديب ، ط١ ، (١٣٩٩هـ) ، طبع علىٰ نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني ، قطر .
- بيان المختصر ، للإمام شمس الدين أبي الثناء محمود بن عبد الرحمـٰن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ) ، تحقيق محمد مظهر بقا ، ط١ ، (١٤٠٦هـ) ، دار المدني ، مكة المكرمة ، السعودية .
- تاج العروس من جواهر القاموس ، للإمام الحافظ أبي الفيض محمد بن محمد مرتضى الزَّبيدي الحسيني (ت١٢٠٥هـ) ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وجماعة من أئمة التحقيق ، ط١ ، (١٣٨٥هـ) ، وزارة الإرشاد والأنباء ، الكويت .

- تاريخ بغداد ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها ، للإمام الحافظ ثقة الدين أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (ت٥٧١هـ) ، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي ، ط١ ، (١٤١٥هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .
- تبصرة الأدلة في أصول الدين ، للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت٥٠٨هـ) ، تحقيق كلود سلامة ، ط١ ، (١٩٩٠م) ، نشر المعهد العالي الفرنسي للدراسات العربية ، دمشق ، سورية .
- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ، للإمام الحافظ ثقة الدين أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (ت٥٧١هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٤٠هـ) ، دار التقوىٰ ، دمشق ، سورية .
- تفسير البيضاوي ، المسمَّىٰ : « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » ، للإمام المفسر ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت٦٨٥هـ) ، تحقيق محمد عبد الرحمٰن المرعشلي ، ط١ ، (١٤١٨هـ) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .
- تلخيص المفتاح ، للإمام الشيخ محمد بن عبد الرحمٰن القزويني (ت٧٣٩هـ) ، ط١ ، (١٤٣١هـ) ، مكتبة البشرىٰ ، كراتشي ، باكستان .
- التلويح على التوضيح ، للإمام النحرير سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت٧٩٢هـ) ، مكتبة صبيح ، القاهرة ، مصر .
- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة ، للمحدث الشيخ نور الدين علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمٰن ابن عراق الكناني (ت٩٦٣هـ) ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق الغماري ، ط١ ، (١٣٩٩هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- جامع التقارير علىٰ حاشية السيالكوتي علىٰ حاشية الخيالي علىٰ شرح العقائد النسفية ، لجمع من أفاضل المحققين ، طبع سنة (١٣٣٢هـ) ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، مصر .
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) ، تحقيق محمود الطحان ، مكتبة المعارف ، الرياض ، السعودية .
- حاشية الأمير علىٰ شرح عبد السلام لجوهرة التوحيد ، للإمام محمد بن محمد بن أحمد السنباوي الأمير الكبير الأزهري (ت١٢٣٢هـ) ، راجعه أحمد سعد علي ، طبع سنة (١٣٦٨هـ) ، مطبعة مصطفىٰ بابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ، مصر .
- حاشية الباجوري على ابن قاسم ، لشيخ الأزهر الإمام إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري (ت١٢٧٦هـ) ، تحقيق محمود صالح أحمد حسن الحديدي ، ط١ ، (١٤٣٧هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- حاشية الجرجاني علىٰ شرح المختصر الأصولي للعضد ، للعلامة المحقق المدقق أبي الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني الحسيني (ت٨١٦هـ) ، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل ، ط١ ، (١٤٢٤هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

- حاشية الجرجاني على مطالع الأنظار ، للعلامة المحقق المدقق أبي الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني الحسيني (ت٨١٦هـ) ، تقديم عواد محمود عواد سالم ، ط١ ، (١٤٣٧هـ) ، دار الإمام الرازي ، القاهرة ، مصر .
- حاشية الجرجاني على المطول ، للعلامة المحقق المدقق أبي الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني الحسيني (ت٨١٦هـ) ، طبع سنة (١٣٣٠هـ) ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، مصر .
- حاشية الخيالي على شرح العقائد ، للعلامة أحمد بن موسى الخيالي (ت٨٦٠هـ) ، طبع سنة (١٣٢٩هـ) ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، مصر .
- حاشية السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية ، للعلامة عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي (ت١٠٦٧هـ) ، طبع سنة (١٣٣٢هـ) ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، مصر .
- حاشية السيالكوتي على شرح المواقف ، للعلامة عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي (ت١٠٦٧هـ) ، دار الطباعة العامرة ، إستنبول ، تركيا .
- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ، المسمَّاة : « عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي » ، للعلامة المحقق شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري (ت١٠٦٩هـ) ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .
- حاشية عصام الدين على شرح سعد الدين ، للعلامة إبراهيم بن محمد عرب شاه عصام الدين الإسفراييني (ت٩٤٣هـ) ، طبع سنة (١٣٢٩هـ) ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، مصر .
- حاشية الفناري على شرح المواقف ، للإمام حسن بن محمد شاه بن محمد شمس الدين بن حمزة الفناري (ت٨٨٦هـ) ، دار الطباعة العامرة ، إستنبول ، تركيا .
- حاشية الكستلي على شرح العقائد ، للعلامة مصلح الدين مصطفى الكستلي (ت٩٠١هـ) ، أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ، بغداد ، العراق .
- حاشية الكفوي على شرح العقائد ، للعلامة أبي الفيض محمد بن حميد الكفوي الأقكرماني ، طبع سنة (١٣٢٩هـ) ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، مصر .
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، للإمام الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ) ، ط٥ ، (١٤٠٧هـ) ، طبعة مصورة عن نشرة مطبعة السعادة والخانجي سنة (١٣٥٧هـ) لدى دار الريان للتراث ، القاهرة ، مصر . ودار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .
- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر ، للعلامة عبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم البيطار الميداني (ت١٣٣٥هـ) ، تحقيق محمد بهجة البيطار ، ط٢ ، (١٤١٣هـ) ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .
- حياة الحيوان الكبرى ، للإمام كمال الدين أبي البقاء محمد بن موسى بن عيسى الدميري (ت٨٠٨هـ) ، دار الألباب ، دمشق ، سورية . بيروت ، لبنان .
- الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة ، للأستاذ علي باشا مبارك (ت١٣١١هـ) ، ط١ ، (١٣٠٦هـ) ، مطبعة بولاق الأميرية ، القاهرة ، مصر .

ـ الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، للإمام الحافظ جلال الدين أبي الفضل عبد الرحمـٰن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .

ـ السراج المنير في الإعانة علىٰ معرفة معاني كلام ربنا الحكيم الخبير ، للإمام الفقيه المفسر شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت٩٧٧هـ) ، طبعت سنة (١٢٨٥هـ) ، مطبعة بولاق الأميرية ، القاهرة ، مصر .

ـ سنن ابن ماجه ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (ت٢٧٣هـ) ، تحقيق فؤاد عبد الباقي ، ط١ ، (١٣٧٣هـ) ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، مصر .

ـ سنن أبي داود ، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ) ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت ، لبنان .

ـ سنن الترمذي ، للإمام الحافظ أبي عيسىٰ محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ) ، تحقيق أحمد شاكر وفؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض ، ط٢ ، (١٣٩٥هـ) طبعة مصورة لدىٰ دار إحياء التراث ، بيروت ، لبنان .

ـ سنن الدارمي ، المسمَّىٰ : « مسند الدارمي » ، للإمام الحافظ أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمـٰن الدارمي (ت٢٥٥هـ) ، تحقيق حسين سليم أسد ، ط١ ، (١٤١٢هـ) ، دار المغني ، الرياض ، السعودية .

ـ السنن الكبرىٰ ، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمـٰن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ) ، تحقيق حسن شلبي ، ط١ ، (١٤٢١هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .

ـ السنن الكبرىٰ وفي ذيله الجوهر النقي ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ) ، ط١ ، (١٣٤٤هـ) ، دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، الهند .

ـ شرح التسهيل ، لإمام العربية جمال الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله ابن مالك (ت٦٧٢هـ) ، تحقيق عبد الرحمـٰن السيد ومحمد المختون ، ط١ ، (١٤١٠هـ) ، دار هجر ، القاهرة ، مصر .

ـ شرح شافية ابن الحاجب ، للإمام النحوي نجم الدين محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي (ت٦٨٦هـ) ، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد ، طبع سنة (١٣٩٥هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

ـ شرح الشمسية ، للإمام النحرير سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت٧٩٢هـ) ، ط١ ، (١٣٢٧هـ) ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، مصر .

ـ شرح العصام علىٰ متن السمرقندية في علم البيان ، للعلامة إبراهيم بن محمد عرب شاه عصام الدين الإسفراييني (ت٩٤٣هـ) ، تحقيق إلياس قبلان ، ط١ ، (١٤٣١هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

ـ شرح العقيدة الكبرىٰ ، المسمَّاة : « عمدة أهل التوفيق والتسديد » ، للإمام المفسر المحدث محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (ت٨٩٥هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٤٠هـ) ، دار التقوىٰ ، دمشق ، سورية .

ـ شرح المقاصد ، للإمام النحرير سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت٧٩٢هـ) ، تحقيق عبد الرحمـٰن عميرة ، ط٢ ، (١٤١٩هـ) ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان .

ـ شرح المواقف ، للعلامة المحقق المدقق أبي الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني الحسيني (ت٨١٦هـ) ، دار الطباعة العامرة ، إستنبول ، تركيا .
ـ الشفاء ، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله ابن سينا (ت٤٢٨هـ) ، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الإهواني ، ط٢ ، (١٤٣٣هـ) ، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي ، قم ، إيران .
ـ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان ، للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت٣٥٤هـ) ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، ط١ ، (١٤٠٨هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
ـ صحيح البخاري ، المسمى : « الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه » ، (الطبعة السلطانية اليونينية) ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ) ، عني به محمد زهير بن ناصر الناصر ، ط٣ ، (١٤٣٦هـ) ، دار طوق النجاة ، بيروت ، لبنان . دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
ـ صحيح مسلم ، المسمى : « المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١هـ) ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط١ ، (١٤١٢هـ) ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، مصر .
ـ طبقات الشافعية الكبرىٰ ، للإمام تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٧١هـ) ، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو ، ط٢ ، (١٣٨٣هـ) ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، مصر .
ـ طلبة الطلبة ، للإمام نجم الدين أبي حفص عمر بن أحمد بن إسماعيل النسفي (ت٥٣٧هـ) ، طبع سنة (١٣١١هـ) ، دار الطباعة العامرة ، إستنبول ، تركيا . مكتبة المثنىٰ ، بغداد ، العراق .
ـ طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ، للإمام المفسر ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت٦٨٥هـ) ، تحقيق عباس سليمان ، ط١ ، (١٤١١هـ) ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان . المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، مصر .
ـ الكامل في التاريخ ، للإمام المؤرخ أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم عز الدين ابن الأثير الجزري (ت٦٣٠هـ) ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .
ـ الكتاب ، لشيخ العربية الإمام أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي سيبويه (ت١٨٠هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط٣ ، (١٤٠٨هـ) ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر .
ـ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، للعلامة الباحث محمد بن علي بن محمد التهانوي (بعد ١١٥٨هـ) ، تحقيق علي دحروج وعبد الله الخالدي وجورج زيناتي ورفيق العجم ، ط١ ، (١٩٩٦م) ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان .
ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، للعلامة المفسر أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ) ، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض ، ط١ ، (١٤١٨هـ) ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، السعودية .

ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، للمؤرخ البحاثة مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي حاجي خليفة التركي (ت١٠٦٧هـ) ، طبع سنة (١٩٤١م) ، مكتبة المثنى ، بغداد ، العراق .

ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، للإمام الحافظ أبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت٨٠٧هـ) ، تحقيق حسام الدين القدسي ، ط١ ، (١٤١٤هـ) ، مكتبة القدسي ، القاهرة ، مصر .

ـ المحيط البرهاني في الفقه النعماني ، للإمام الفقيه برهان الدين أبي المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز ابن مازة البخاري (ت٦١٦هـ) ، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي ، ط١ ، (١٤٢٤هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

ـ المستدرك على الصحيحين ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله ابن البيّع الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ) ، ط١ ، (١٣٤٠هـ) ، دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، الهند .

ـ المصطلح الفلسفي عند العرب ، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله ابن سينا (ت٤٢٨هـ) ، تحقيق عبد الأمير الأعسم ، ط٢ ، (١٩٨٩م) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر .

ـ مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ، للإمام شمس الدين أبي الثناء محمود بن عبد الرحمٰن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ) ، تقديم عواد محمود عواد سالم ، ط١ ، (١٤٣٧هـ) ، دار الإمام الرازي ، القاهرة ، مصر .

ـ المطول في شرح تلخيص المفتاح ، للإمام النحرير سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت٧٩٢هـ) ، طبع سنة (١٣٣٠هـ) ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، مصر .

ـ معالم أصول الدين ، للإمام المفسر أبي عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) ، تحقيق نزار حمادي ، ط١ ، (١٤٣٣هـ) ، دار الضياء ، الكويت .

ـ المعجم الأوسط ، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت٣٦٠هـ) ، تحقيق طارق بن محمد وعبد المحسن الحسيني ، (١٤١٥هـ) ، دار الحرمين ، القاهرة ، مصر .

ـ معجم البلدان ، للإمام المؤرخ شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت٦٢٦هـ) ، عني به المستشرق وستنفيلد ، ط٢ ، (١٩٩٥م) ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .

ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، للإمام النحوي جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاري (ت٧٦١هـ) ، تحقيق مازن المبارك ومحمد حمد الله ، ط٦ ، (١٩٨٥م) ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا .

ـ مفتاح العلوم ، للإمام أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي (ت٦٢٦هـ) ، تصحيح محمد الزهري الغمراوي ، طبع سنة (١٣١٨هـ) ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ، مصر .

ـ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، للإمام شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي (ت٩٠٢هـ) ، تحقيق محمد عثمان الخشت ، ط١ ، (١٤٠٥هـ) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .

ـ مقدمة ابن الصلاح ، المسمَّاة : « معرفة أنواع علوم الحديث » ، للإمام الفقيه أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن ابن الصلاح الشهرزوري (ت٦٤٣هـ) ، تحقيق نور الدين عتر ، طبع سنة (١٤٠٦هـ) ، دار الفكر ، دمشق ، سورية . دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان .

ـ المقصد الأسنىٰ في شرح أسماء الله الحسنىٰ ، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي ، ط١ ، (١٤٣٩هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .

ـ مناقب الشافعي ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ) ، تحقيق السيد أحمد صقر الحسيني ، ط١ ، (١٣٩٠هـ) ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، مصر .

ـ المنقذ من الضلال ، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي ، ط١ ، (١٤٣٤هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .

ـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، للإمام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ) ، ط٢ ، (١٣٩٢هـ) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .

ـ المواقف في علم الكلام ، للإمام المتكلم عضد الدين القاضي عبد الرحمٰن بن أحمد الإيجي (ت٧٥٦هـ) ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان .

ـ المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية ، لشيخ الأزهر الإمام إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري (ت١٢٧٦هـ) ، مطبعة بولاق الأميرية ، القاهرة ، مصر .

ـ النبراس شرح شرح العقائد ، لإمام المعقول محمد عبد العزيز الفرهاري ، طبع سنة (١٤٣٠هـ) ، إستنبول ، تركيا .

ـ نزهة الفكر فيما مضىٰ من الحوادث والعبر في تراجم رجال القرن الثاني والثالث عشر ، للعلامة أحمد بن محمد الحضراوي المكي الهاشمي (ت١٣٢٧هـ) ، تحقيق محمد المصري ، طبع سنة (١٩٩٦م) ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سورية .

ـ نظم المتناثر من الحديث المتواتر ، للمحدث المؤرخ أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الحسني الكتاني (ت١٣٤٥هـ) ، تحقيق شرف حجازي ، ط٢ ، دار الكتب السلفية ، القاهرة ، مصر .

ـ النور الأبهر في طبقات شيوخ الجامع الأزهر ، للشيخ محيي الدين الطعمي ، ط١ ، (١٤١٢هـ) ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان .

ـ همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، للإمام الحافظ جلال الدين أبي الفضل عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ) ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، المكتبة التوقيفية ، القاهرة ، مصر .

ـ الوافي بالوفيات ، للأديب صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت٧٦٤هـ) ، تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفىٰ ، ط١ ، (١٤٢٠هـ) ، دار إحياء التراث ، بيروت ، لبنان .

* * *

محتوى الكتاب

* * *

* * *

